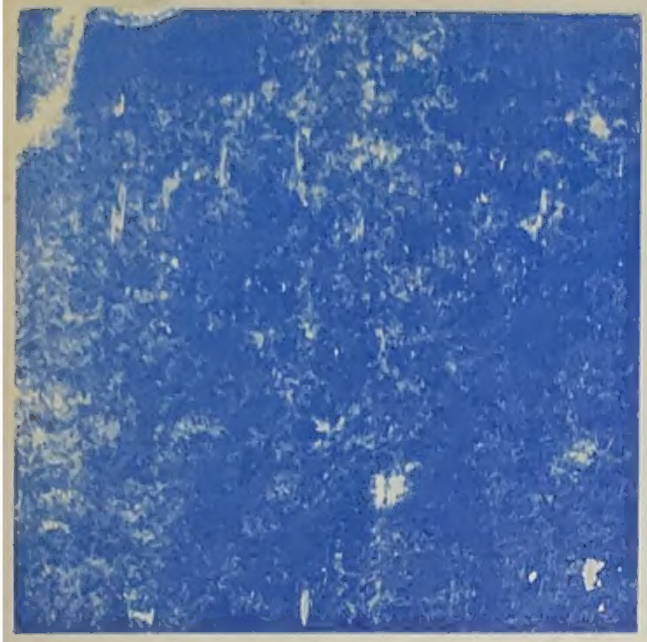


DELIO CANTIMORI

UMANESIMO E RELIGIONE NEL RINASCIMENTO

Piccola
Biblioteca
Einaudi

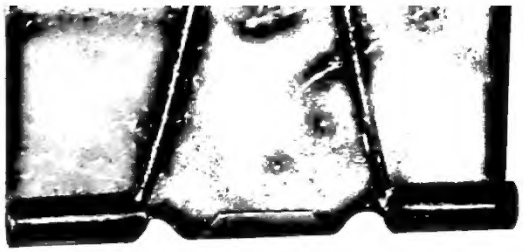
PICCOLA BIBLIOTECA EINAUDI 247

Copyright © 1975 Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino

DELIO CANTIMORI

UMANESIMO E RELIGIONE NEL RINASCIMENTO

Piccola
Biblioteca
Einaudi



Indice

p. VII *Nota dell'editore*

Umanesimo e religione nel Rinascimento

3 Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma

40 Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI

60 Erasmo e l'Italia

88 Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica

112 Incontri italo-germanici nell'età della Riforma

142 Umanesimo e Riforma

158 La Riforma e l'Umanesimo

164 Aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento

182 L'influenza del manifesto di Carlo V contro Clemente VII (1526) e di alcuni documenti analoghi nella letteratura filoprotestante e anticuriale italiana

193 Il circolo di Juan de Valdés e gli altri gruppi evangelici

204 Gli eretici del movimento riformatore italiano

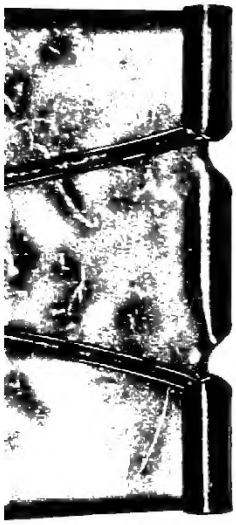
p. 215 Tradizione ecclesiastica e storia cristiana nel pensiero degli eretici italiani del Cinquecento

232 L'ideale educativo umanistico-religioso nel Cinquecento

247 Idee religiose agli inizi del Cinquecento in Italia

259 Umanesimo e religione nel Rinascimento

299 *Indice dei nomi*



Nota dell'editore

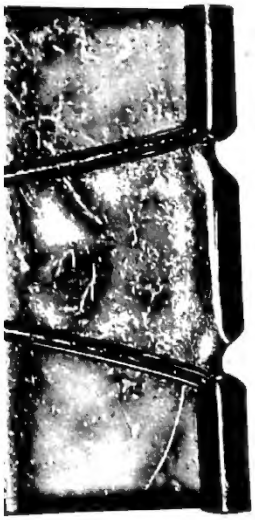
Lo studio dei rapporti fra Umanesimo e vita religiosa – sempre presente nella ricerca e nell'attività storiografica di Delio Cantimori – era venuto assorbendolo sempre piú negli ultimi anni, tanto da spingerlo a progettare, almeno a partire dal 1964, una vasta opera in cui la storia religiosa, intesa come storia della cultura, sarebbe stata indagata come momento essenziale della vita italiana fra Quattro e Cinquecento, o meglio di quel «lungo» secolo XVI, che – a giudizio di Cantimori – va dagli anni del Savonarola a quelli del Sarpi. Purtroppo di questa impresa ci restano solo saggi e studi sparsi, che possono essere visti come materiali preparatori, ma che certo non giungono a sostituire l'opera di vasto respiro concepita dal grande studioso. Nondimeno essi attestano – di là dall'apparente frammentazione tematica – come quell'impresa venisse in lui maturando attraverso il ripensamento originale di problemi da tempo al centro della sua riflessione, quasi per successive approssimazioni, diverse per punto di partenza e pur sempre convergenti su quel gran nodo che per tanti aspetti ci appare uno degli elementi di fondo della crisi della società italiana alle soglie dell'età moderna.

Una parte degli studi qui raccolti (e ordinati cronologicamente, secondo l'anno di stesura o di pubblicazione) sono inediti o poco noti: alcuni, scritti per conferenze o lezioni, sono stati ritrovati fra le carte di Cantimori, senza che fossero stati successivamente pubblicati; altri, apparsi in volumi editi fuori d'Italia, sono in generale dati per la prima volta nella loro stesura originale. Comunque, in

nota ai singoli saggi, si troveranno piú precise indicazioni e l'eventuale riferimento alla *Bibliografia degli scritti di Delio Cantimori*, redatta da Leandro Perini e da John A. Tedeschi, e pubblicata in appendice allo studio di Giovanni Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino 1970.

Di questi saggi, senza dubbio il piú importante – e non solo per la sua ampiezza – è quello apparso postumo in inglese (con qualche riduzione rispetto all'originale italiano, qui pubblicato), con un titolo diverso da quello datogli da Cantimori, che per parte nostra abbiamo invece preferito restaurare, scegliendolo anche come titolo per l'intera raccolta. A pubblicazioni future rinviamo l'edizione di tanti altri studi di Cantimori che, pur collegati strettamente con quelli qui riuniti, ci paiono caratterizzati da un'angolatura problematica almeno in parte diversa.

L'editore ringrazia Corrado Vivanti, che, con l'aiuto di Giovanni Miccoli e di Leandro Perini, ha curato questa raccolta.



UMANESIMO E RELIGIONE NEL RINASCIMENTO

Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma *

Le prime reazioni del mondo colto italiano alla notizia della ribellione anticuriale e delle innovazioni dottrinali di Martin Lutero e dei suoi seguaci, e alla loro propaganda religiosa, furono o di reciso ripudio, o, in genere, di simpatia per la decisa azione di riforma dei costumi intrapresa dal monaco sassone, e per l'efficacia del suo anticurialesimo, simpatia mista però a diffidenza per il fanatismo della sua ribellione teologica, dogmatica.

La simpatia derivava piuttosto dal tradizionale anticlericalismo italiano, reso piú facile e diffuso da quella indifferenza per le dottrine teologiche e soprattutto per la forza delle convinzioni e pei motivi d'azione che da esse derivano, che induceva piú tardi il Guicciardini a considerare Lutero sotto la specie etico-politica, piuttosto che sotto quella teologico-religiosa. Certo, da noi mancavano le condizioni sociali alla formazione di un tipo profondamente e costantemente rivoluzionario come Ulrich von Hutten, di gente che capisse chiaramente l'importanza politica della posizione dottrinale di Lutero, come si era rivelata dopo la disputa lipsiense. Ma l'anticlericalismo italiano era sempre rimasto generico, fermo in un rifiuto totale del mondo ecclesiastico, non solo indifferente alle dispute e alle influenze dottrinali e teologiche – per riu-

* [In «Rivista storica italiana», LIII, 1936, pp. 83-110 (*Bibliografia*, 121). Una nota al titolo avvertiva che l'articolo era tratto «da un'opera di prossima pubblicazione, che illustra i testi e i documenti degli eretici italiani dispersi per l'Europa nel secolo XVI, da me raccolti e ora in corso di pubblicazione presso la R. Accademia d'Italia». In realtà la nota apposta alla pubblicazione *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Roma 1937 (*Bibliografia* 153), pp. 7-14, risulta diversa].

scire in fondo ligio alla Chiesa – ma anche ormai incapace di trarre nel fatto le conseguenze etico-politiche di esse.

Il pensiero teologico vivo era stato da noi laicizzato, dopo i primi tentativi del Valla, per opera del Ficino e del suo circolo, e del Pomponazzi e dei suoi seguaci: i problemi della teologia da problemi riservati a un gruppo di persone, che dovevano trarne poi conseguenze per il governo della vita degli uomini di tutti gli strati della società, e che in forza di una lunga tradizione dovevano sentire la loro grave responsabilità non solo intellettuale, ma anche morale e politica, erano divenuti problemi degli umanisti, questioni di cultura, di uomini d'intelletto. Tale tendenza a rendere laici i problemi teologici risale molto indietro nella storia del pensiero italiano. Ma la nostra attenzione si deve volgere all'interesse dell'umanismo maturo per i problemi religiosi: cioè l'interesse di un movimento di spiriti, consapevolmente libero dalla tradizione ecclesiastica, di uomini formati piú sui classici latini che sui dottori della Chiesa, per i problemi che fino a quel momento erano stati riservati proprio ai loro avversari. In questa forma consapevole e per questa consapevolezza battagliera il nuovo modo di affrontare problemi tradizionali ci si presenta per la prima volta nel Valla. Egli affronta con le armi di una ragione esercitata alla disputa, ma non formata sugli strumenti tradizionali della logica, il problema del libero arbitrio, ponendolo d'altra parte ancora nei termini teologici tradizionali, in modo cioè che la soluzione del problema era impossibile, che anzi il problema era incomprensibile senza i presupposti della teologia cristiana. Cosí egli si ferma a un certo punto e riconosce il «mistero», cioè l'insolubilità del problema dal punto di vista razionalistico, accettando i presupposti teologici non razionalistici. Ma non si accontenta di questo riconoscimento, e propone una soluzione attivistica non fondata sulla interpretazione deduttiva della volontà di Dio, ma sul richiamo moralistico: «Scientia divinorum utilis est? Utilior caritas»[1]. Echi della dottrina della doppia verità e motivi comuni sulla umiltà, che servono a

[1] L. VALLA, *De libero arbitrio*, ed. M. Anfossi, Firenze 1934, p. 50.

punte polemiche, contro la superbia dei dotti (intendi, delle scuole) in genere, e qui, nella conclusione contro Aristotele. Posizioni ancora incerte e non chiarite, ricerca a tentoni di qualcosa di nuovo piú vagamente intuito che nettamente identificato nei tratti generali.

Ma ancora piú caratteristico è uno scritto del Valla sulla eucarestia e la transustanziazione, problemi e argomenti strettamente teologici [2]. La transustanziazione è un mistero, e il Valla lo riconosce. Ma anche se non potremo dimostrare in nessun modo che il pane si trasmuti in Dio, egli continua, «non dobbiamo tuttavia credere che ci manchi nulla né per la religione né per la teologia, poiché sappiamo che la fede c'è propriamente quando noi crediamo a Dio come un qualche nostro amico del quale conosciamo per prova la veracità». Dove la fede non è piú neppure credenza o convinzione, ma semplice fiducia; rapporto umano uguale a quello fra uomo e uomo, lontanissimo da ogni devozione e adorazione.

Il Valla non rinuncia affatto a spiegare la cosa: «Il figliuol di Dio venendo nel mondo prese dall'intemeratissimo corpo della Vergine – non diremo la "carne", poiché propriamente carne significa un corpo solido – ma, il piú splendido fiore della carne, per cosí dire. E allora? Quella carne santissima non veniva dal cibo? Proprio cosí. Da che cibo? Dal pane: non è credibile che la nostra santissima Vergine vivesse di carne. Cosí quel che il Signor nostro delibò nell'Incarnazione fu prima pane poi carne». Insomma, il Valla considera la incarnazione quasi da un punto di vista fisiologico che poi pone come reversibile: «Allo stesso modo Iddio convertendo il pane dell'altare sacrosanto in carne, vi infonde se stesso, cioè l'Uomo-Dio». Ma l'incarnazione avvenne una volta sola: e questa

[2] Questo sermone, ignorato dagli studiosi piú recenti del Valla, si trova nella edizione delle opere di Lattanzio a cura di Pietro Valeriano di Belluno, del 1502 (*Habes in hoc volumine lector optime divina Lactantii Firmiani opera...*), ff. CLVIII *v.* CLVIIII. La prima edizione di questo scritto del Valla a me nota (ma non esaminata) è del 1490 (*Sermo de mysterio Eucharistiae*). Cfr. J. WILDSCHUT, *Commentario sulla vita del Valla e la sua importanza per la teologia cristiana*, in «Annales Academiae Lugduno Batavae», 1830-31: per «teologia cristiana» è intesa naturalmente quella protestante. Il Wildschut attribuisce la massima importanza alle annotazioni critiche del testo del Nuovo Testamento.

trasformazione, qui spiegata con l'analogia fisiologica della trasformazione dei cibi in sangue e corpo e viceversa, si ripete molte volte, e contemporaneamente in molti luoghi: e il Valla risponde con una curiosa analogia, prima di rifugiarsi nell'ubiquità di Dio: «Chi ignora che un solo uomo non può guardare contemporaneamente luoghi diversi? Crederemmo che accadesse altrettanto nella pittura, che è immagine dell'uomo e nel pensiero: e tuttavia si può vedere in molte pitture. E se non si vedesse non si potrebbe far credere né a parole, né con ragionamenti. Molte sono le cose mirabili nell'uomo, per quanto riguarda la vita umana e corporale. Quanto dobbiam pensare siano piú mirabili per quanto riguarda la vita spirituale e divina...» Alla fine non manca il motivo «Hominem quid dicam, ex pane alitum: ex limo factum supra caelos ascendere, et deum effici?» Questi approcci di un laico umanista con i problemi teologici mostrano, come la famosa disputa sul simbolo degli apostoli, condotta con vigore non inferiore che la polemica antiaristotelica, e come d'altra parte il letterario elogio di san Tommaso, la incertezza del Valla di fronte al mondo dottrinale dei suoi avversari ecclesiastici: su questo punto egli pose – prima delle ritrattazioni – l'accento della sua attività anticlericale, e proprio qui rimaneva impigliato nella posizione teologica dei problemi ch'egli voleva affrontare con la pura ragione, senza neppure un gran bagaglio di cultura religiosa scritturale. Si poneva sullo stesso terreno degli avversari, e ne rimaneva battuto, uomo di cultura contro uomini di Chiesa in questioni teologiche.

Le opere piú importanti e piú efficaci del Valla sotto questo rispetto sono invece sorte non da problemi teologici ripresi tali e quali, ma da un problema e da un interesse filologico – le famose annotazioni critiche al testo del Nuovo Testamento – e da un interesse politico, il libello della «Donazione» di Costantino. L'anticlericalesimo di questa *Declamatio* con le sue violente invettive era puramente politico, e per questo poteva permettere al Valla di assumere cariche nella curia, con una semplice ritrattazione e una dichiarazione di lealismo.

Etico-politico possiamo chiamare anche l'interesse fon-

damentale del *De professione religiosorum*, che è, dal punto di vista teologico, lo scritto piú arrischiato del Valla; e prevalentemente filologici sono gli argomenti che gli servono a dimostrare come i membri degli ordini religiosi non abbiano alcuna ragione di preminenza sugli altri cristiani pel solo fatto d'appartenere agli ordini stessi. Il valore etico della chiarezza dell'espressione è qui fortemente sentito: il Valla argomenta contro gli ordini dall'abuso insito nella trasformazione di significato apportata al termine *religiosus*, che veniva usato per significare membro d'un ordine: «Nam quid aliud est esse religiosum?» La confusione dei significati delle parole ha portato a ingiustizie e a privilegi immeritati. Alla risposta che i privilegi dei frati derivano dai voti, il Valla risponde riducendo a giuramento i voti stessi: ed ha poi buon gioco a dimostrarne l'inanità (proibito da Dio è il giuramento nelle cose sacre!); e anzi l'irreligiosità: non si son fatte tutte le promesse del buon cristiano col battesimo? «Quid sibi vult secunda promissio?» Se riguarda maggiori sacrifici di quelli non richiesti ai cristiani comuni («vescendi, vestiendi, eundi, agendi...»), il Valla risponde: «Quis enim, qui Christi militem esse se meminit, non maiora sibi his imperat?» [3]. Questo scritto non è però «riformatore» come vorrebbe il Wolff [4], perché l'affermazione dell'uguaglianza dello stato laico e di quello ecclesiastico di fronte a Dio vi è fatta, come dimostrano le argomentazioni e il paragone coi filosofi, senza il minimo interesse teologico.

Un episodio tipico di questo anticlericalismo, notevole anche per la risonanza che poi ebbe, è quello del rifacimento dell'*Orlando innamorato* ad opera del Berni, che, pronto per la pubblicazione nel 1531, poté uscire solo dieci anni dopo, per gli impedimenti frapposti dall'Aretino [5].

[3] *De professione religiosorum*, ed. Vahlen, in «Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften», vol. 62, Wien 1869, pp. 160, 170 sgg.

[4] M. VON WOLFF, *L. Valla, sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1893, pp. 69 sgg.

[5] A. VIRGILI, *Francesco Berni*, Roma 1890, pp. 352 sgg.

Nel *Rifacimento*, il Berni, «appiattato dietro al Boiardo... diceva liberamente la sua intorno a persone e a cose contemporanee»: qualcosa come si faceva anche nelle scuole filosofiche, dove le proprie opinioni venivano presentate come interpretazioni del testo commentato. La separazione fra testo e commento non era adatta ad un'opera di letteratura, ad un poema cosí recente. Il Berni non era rimasto estraneo alla vita culturale – cioè intellettuale e morale – del suo tempo, anzi sentiva forte il problema piú importante di allora, quello della riforma dei costumi e della disciplina della Chiesa, e che fra gli italiani aveva portato non alla lotta ancora, ma piuttosto a «raccoglimento dell'anima, meditazione, effusione di profonda pietà» [6]; e partecipò proprio al movimento di spiriti e di idee guidato dal Contarini, godendo dell'amicizia di uomini come il futuro cardinale, come il Giberti, come il Priuli: amicizia e frequentazione vive proprio negli anni in cui aveva preparato e cercato di pubblicare il *Rifacimento*. Il Mazzoni [7] ha elencato i passi, e in ispecie quelli dei «proemii», dove il Berni manifesta la sua avversione per la corruzione ecclesiastica.

O agghiacciati dentro e di fuor caldi,
In sepolcri dipinti gente morta,
Non attendete a quel che sta di fuori,
Ma prima riformate i vostri cuori.

Non si tratta solo delle solite *boutades*: ma di un proposito chiaro e preciso, come prova l'insistente ritorno di tali invettive, sostenuto da un'idea forte, se non molto definita e determinata, dell'origine dei mali della Chiesa, del mondo spirituale d'Europa. E certo fra le ragioni che impedirono la pubblicazione del *Rifacimento* nel 1531 fu anche questo tono dell'opera [8], e anzi questo dev'esserne stato il motivo principale.

Il Vergerio, che fra i «protestanti» italiani piú attivi si distinse per l'azione antiromana e anticuriale, e per il suo

[6] G. DE LEVA, *Storia documentata di Carlo V*, Padova 1875, vol. III, p. 381.
[7] *Fra libri e carte*, Roma 1887, pp. 20 sgg.
[8] VIRGILI, *Francesco Berni* cit., p. 366.

sostanziale disinteresse alle questioni dottrinali e di idee, pubblicò nel 1554 un opuscolo nel quale riprendeva il vecchio scandalo letterario. Come accade, di uno degli elementi di quello scandalo, egli fece il tratto principale, anzi l'unico motivo: la passione polemica, la lontananza della patria, la mancanza di informazioni precise, l'abitudine a veder tutte le cose sotto quel colore e quel punto di vista – limitazioni comuni a tutti gli esuli – ci spiegano la unilateralità del Vergerio. Egli racconta che il Berni a un certo punto [9], «fatto nuova creatura», ardeva di desiderio «che tutto il mondo venisse a conoscere la sincerità dell'Evangelio di Iesu Christo, la quale era stata per lungo tempo calpestata, e la falsità ed abominazione dell'Antichristo, la qual regnava». Il mezzo scelto dal Berni, poiché quel «gran tiranno non permettea onde alcuno potesse comporre all'aperta di quei libri, per li quali altri possa penetrare nella cognizione del vero», sarebbe stato appunto il *Rifacimento*. Cosí, insinuando qualche stanza, avrebbe potuto «insegnare la verità dello Evangelio e scoprire gl'inganni del papato a quella maggior parte dell'Italia che egli avesse potuto. Ma l'astuzia del Diavolo, che è sottilissima, avendosi accorto del danno che occultamente se gli apparecchiava, seppe operare onde il libro, il quale era già ben acconcio e accresciuto e presso che finito di stampare, fosse soppresso». E poi ci offre un certo numero di stanze, che sarebbero state soppresse, e dove il Berni parlerebbe esplicitamente [10].

Ma qui il Vergerio fa col Berni quel che questi aveva fatto col Boiardo: e presenta assieme ad alcune stanze che di fatto sono nella edizione del *Rifacimento* dell'*Orlando innamorato*, altre che sono probabilmente state inventate da lui, o forse raccolte da una tradizione orale o manoscritta. Ad ogni modo, anche nella versione giunta fino a

[9] Il Vergerio pone erroneamente questo punto nella vecchiaia del poeta.

[10] Questo opuscolo del Vergerio fu ripubblicato dal Panizzi, nella sua edizione dell'*Orlando innamorato* e dell'*Orlando furioso* (Londra 1830), vol. III, pp. 359 sgg. Il Camerini riprese il motivo del Panizzi traducendone la nota e ripubblicando l'opuscolo vergeriano, in appendice alla sua edizione del Berni nella collezione popolare del Sonzogno. Cfr. anche E. MASI, *Studi e ritratti*, Bologna 1881, p. 71.

noi, l'avversione agli ordini mendicanti e le affermazioni di morale laica sono evidenti, e possono valere come tipiche delle idee diffuse generalmente allora:

La santità comincia dalle mani
Non dalla bocca o dal viso o da' panni.
Siate benigni, mansueti, umani,
Pietosi all'altrui colpe e gli altrui danni.
Non hanno a far maschere i cristiani:
Chi non mostra quel ch'è va con inganni...

Questi son quella sorta di ribaldi
A' quali il nostro Iddio tanto odio porta,
E contra chi par sol che si riscaldi:
Ogni altro error con piú pietà sopporta.
Levate via la superbia, e la sete
Dell'oro, e la profonda ambizïone,
E l'odio che da quella mossi, avete
A chi dove vorreste non vi pone.
Se fate cosí dentro, non avete
Fatica a riformarvi le persone;
Ché, quando la radice via si toglie,
Getta l'arbor da sé tutte le foglie.

Vi si può vedere il carattere piú generale e diffuso assunto dall'atteggiamento degl'italiani di fronte al problema della Riforma e del movimento luterano: di fronte a questo, occorre, per lo meno, deporre l'odio che i chierici hanno, mossi da sete dell'oro e profonda ambizione, a chi non li pone dove vorrebbero, a chi non riconosce loro la supremazia politico-gerarchica. Questo fu anche l'atteggiamento del Contarini, e anche se in questi versi del Berni il riferimento a Lutero non è esplicito, è evidente che a quei tempi, tanto nel 1531 quanto nel 1542, il lettore, per poco fosse preoccupato dei problemi della vita morale della sua epoca, doveva senz'altro correre con la mente a Lutero, ai «luterani». Ma non è questo quel che piú conta.

Che cosa oppone il Berni alla corruzione ecclesiastica? Un moralismo religioso radicale; e laicissimo, di buon senso, di ragione comune, analogo ma non identico a quello che ai suoi tempi il Valla aveva opposto ai frati: contentatevi della vita comunemente buona, non voglia-

te destar scandali, problemi, scrupoli, preoccupazioni, con pretese di singolarità. Se si rimanesse fermi qui ci sarebbe poca serietà. Ma non è l'avversione alla singolarità e al voler fare qualcosa di piú della comune dei cristiani: è l'immoralità che sta dietro questa singolarità e le eccezioni ch'essa pretende per sé, in nome della sola singolarità e non in funzione di azioni veramente meritevoli, quel che fa giungere il poeta alla invettiva, che gli fa affermare cosa gravissima: Iddio, secondo lui, tollera ogni altro errore (e chi non pensa anche qui agli «errori» dei ribelli, dei «luterani»), ma non perdonerà coloro che ingannano il prossimo, e «fan maschere», invece di esercitare la bontà e la mitezza, la «umanità» e la pietà. Qui è la vera religione, dunque, per questa voce del mondo colto italiano: puro moralismo. Ed è giunto il momento di ritornare ad essa, «per riformare le persone»: in esse sta la radice dei mali delle istituzioni, che, una volta riformati gli uomini, lasceran cadere tutte le degenerazioni e storture derivate dalla mala condotta. Radicalismo moralistico, dunque, scettico di fronte alle dottrine e alle istituzioni, preoccupato solo degli uomini, il quale, a questa maniera, rimaneva troppo genericamente morale-politico, non aveva la forza ancora di formularsi dottrinalmente, di acquistare concretezza logica, chiarezza e precisione intellettuale. La sua importanza come la sua debolezza stava nella sua genericità, e nella possibilità che offriva di opporre alla tradizione ecclesiastica la grande tradizione, quella dei padri e dei dottori.

Il Vergerio, che veniva proprio dal mondo dei letterati (e di quali tipici letterati! era amico dell'Aretino [11]), continuava sempre a rivolgersi a loro, nei suoi libelli, che a volte risentono troppo dei metodi pubblicistici di allora: e pur scrivendo piú tardi, come avviene agli emigrati anche quando mantengano «commercio epistolare vivissimo» con amici rimasti in patria, conservava sempre lo stesso tono e rimaneva preoccupato di quegli stessi problemi – per quanto poteva sentire problemi ideali una mente superficiale e tutta volta all'intrico della politica,

[11] VIRGILI, *Francesco Berni* cit., pp. 585 sg.

come la sua – che avevano preoccupato gli animi dei piú sensibili dotti italiani nei primi decenni del secolo.

E quali sono i grandi nomi ai quali egli si richiama? Il Petrarca, Dante; i «capi spirituali» del Rinascimento italiano. Insieme alle stanze attribuite al Berni, aveva pubblicato i tre famosi sonetti del Petrarca contro la curia: *Fiamma del ciel su le tue treccie piova*; *L'avara Babilonia ha colmo il sacco*; *Fontana di dolore, albergo d'ira.* L'anno seguente, nel 1555, pubblicò una scelta di lettere del Petrarca, che dovette avere una certa fortuna se fu ristampata nel 1602, assieme a una traduzione latina e a una francese di due passi del Guicciardini, a testimonianza della «opinione vera» della parte piú grande degli italiani, la quale «pontificem romanum non uti Deum aliquem, aut Dei vicarium ob fulmina illa, quibus iam pene totus inermis est: sed ut principem viris, armis, urbibus, castellis, foederibusque potentissimum reveretur et observat».

Questo unico lato positivo del moralismo non era sufficiente, come non era sufficiente l'apparente superiorità che conferiva, di fronte alle limitazioni che portano con sé le definizioni dottrinali, quella indifferenza alle questioni dottrinali vere e proprie, alle idee precisate e concretate, che si risolveva poi in scetticismo di fronte a un mondo solo intellettualmente superato.

Un giovane polacco, Joannes Maczinski[12], che era in viaggio d'istruzione in Italia verso il 1547, scriveva al suo maestro svizzero, il Pellicano, scandalizzandosi, come accade ai giovani di fronte a cose inaspettate, perché ve-

[12] Su di lui cfr. F. C. CHURCH, *I riformatori italiani*, Firenze 1935, vol. I, pp. 276 sg. e 380. Il Maczinski era stato a lungo in Italia. Nel 1543 (14 febbraio) scriveva dall'Italia al Pellicano dandogli notizia della ripresa della severità antiriformatrice: «Cognosces ex his litteris quantum interea impiorum saevitia exmeruerit... a Caesaris locum tenente continua sollicitatione obtinuerunt Bernardini de Senis [Bernardino Ochino] et aliorum rectius de Christo sententium opera non solum legenda prohibere se et igne damnari» (Zurigo, Stadtbibliotek, Ms F. 47, f. 64). A Wittenberg sarà amico di Lelio Socino (lettera riprodotta dall'ILLGEN, *Symbola ad vitam Laelii Socini illustrandam*, Leipzig 1824; Zurigo, Stadtbibliotek, Ms F. 47, ff. 201 sg.; al Pellicano, da Wittenberg, 20 agosto 1550) che aveva conosciuto prima a Zurigo.

deva «plurimum stoicismum, potissimum autem hic in Italia regnare, etiam inter eos qui verae pietatis volunt videri sectatores». Neppure questi italiani convertiti alla riforma, ch'egli frequentava, aborrivano da far discorsi filosofici, che il bravo studente polacco trovava «contumeliosi in Deum»: infatti dicevano «necessarium esse connexum primae causae et omnium secundarum». Cosa terribile per un vero cristiano e per un buon teologo: «Deus bone, quomodo vere invocabit Deum is qui omnia necessario evenire statuit, quorsum attinebit ministerium Evangeli, praedicatio fidei et poenitentiae, si aliud est medium et causa electionis nostrae quam misericordia Dei, quae nobis universaliter omnibus per praedicationem Evangelii offertur» [13]. Certo, se aveva frequentato persone indicategli da Lelio Sozzini, doveva essere stupito. Anche fra quegl'italiani, che all'animo eccitato del viaggiatore sembravano già quasi ipocriti, che volevano sembrare seguaci della vera devozione cristiana, era dunque diffuso un certo fatalismo rassegnato, che trovava le sue ragioni in una metafisica panteistica. L'importante non è però questa metafisica, ma il fatto che la soluzione dei problemi etici e religiosi non veniva ormai piú cercata nell'interno di quella scienza ecclesiastica di Dio, che aveva creato una organizzazione giuridica e disciplinare grandiosa, ma pel giudizio comune di allora aveva i piedi di

[13] Zurigo, Stadtbibliotek, ms F. 47, ff. 148 sgg. La lettera del Maczinski è stata riprodotta solo parzialmente, senza indicazioni precise dei passi soppressi, in T. WOTSCHKE, *Der Briefwechsel der Schweizen mit den Polen*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», supplemento III, Leipzig 1908. I passi che riferisco sono fra i mancanti, come pure i seguenti sull'Italia: «Ecquidem numquam putassem tam stultum et stupidum esse populum italicum, qualem re ipsa experior. Quod attinet ad docendi rationem italicam, non est meum summorum philosophorum qui in tanta admiratione sunt apud italos iuditia taxare, sed tamen michi prorsus videntur non necessaria et minime utilia docere, legunt Aristotelem *In physicis*, *De anima*, et tibi in recitandis opinionibus variorum comentatorum Aristotelis totas horas sunt occupati, dum eos inter se conferunt et pro et contra disputant interim textum Aristotelis vix attingunt, vel obscurant potius quam exponant, quomodo enim in tot tamque diversis opinionibus certam doctrinam tradent, dum in opinionibus, auditorum animos suspendunt, sententiam et mentem Aristotelis vel non intelligunt vel maligne occultant, ut interim taceam de modo loquendi qui illis peculiaris est, et a latinis formis alienus et impeditissimus; non est igitur quod timeas, mi domine Pelicane, vel potius, pater meus carissime, me italica studia in Italia diutius retineant».

creta, avendo perso per il momento la coerenza interiore con se stessa, e mancava cosí ormai d'una salda base etica, poiché la gerarchia non si sottoponeva spontaneamente, anzi contravveniva a quella legge che imponeva altrui.

Anche nell'interno della Chiesa, fra gli uomini che sentivano il bisogno di un rinnovamento, si ritrova questo atteggiamento. Solo negli ordini religiosi si rimane sulla vecchia strada: gli sforzi di riforma dei conventi procedevano secondo il tipo tradizionale: introduzione di regole piú rigide, di nuove devozioni, di richiami allusivi ad episodi della vita dell'ordine, a concetti, a parole cariche di echi e di richiami, che una volta avevano avuto un valore vivo e reale, e che si potevano riferire formalmente alla situazione d'allora, sul solito schema delle interpretazioni allegoriche, morali e storico-filosofiche della Scrittura. Il fallimento dell'opera del Savonarola, che si lamenta sempre della «tiepidezza» incontrata, non aveva insegnato nulla, non aveva fatto riflettere che ormai era il momento di riformare le istituzioni, oltre che gli uomini. Un caso tipico di tale mentalità ci è offerto dalla storia della pubblicazione delle opere di Gioacchino da Fiore, dovuta ad esigenze e speranze di riforme interne dell'ordine agostiniano. Alcuni membri di esso avevano sperato di provocare un risveglio di fervore religioso tra i propri confratelli e a favore dell'ordine, a mezzo della pubblicazione delle profezie dell'abate calabrese, che venivano applicate, per il caso, all'ordine agostiniano stesso [14]. Altrimenti fruttuoso doveva rivelarsi l'uso della stampa! Cosí neppure l'ordine teatino porta idee nuove, ma si limita a un rinnovamento di pietà e di carità cristiana.

Presso il clero secolare il rinnovamento spirituale non veniva atteso certamente dalla teologia com'era intesa nel senso tradizionale dei vecchi metodi. Uno degli uomini tipici di quel circolo di alti ecclesiastici che dettero inizio alla «riforma cattolica», il Sadoleto, quando vuole intervenire nelle dispute sollevate da Lutero, affronta diretta-

[14] H. GRUNDMANN, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927 («Beiträge zur Kulturgeschichte des Mitteltalter und der Renaissance», editi da W. Goetz, vol. 32), p. 49.

mente i sacri testi da interpretare, senza curarsi troppo della tradizione dottrinale della Chiesa su questi argomenti: e afferma subito di aver trovato in san Paolo molte cose «quae fuerint prioribus saeculis incognita» [15]. Poi si correggerà, interpretando la sua affermazione nel senso piú limitato, che non gli constava che molte di quelle nuove cose trovate in san Paolo fossero state indicate e studiate dagli interpreti da lui conosciuti: ma terrà sempre fermo di aver penetrato il significato di certi punti delle opere paoline, che per i suoi predecessori erano rimasti o nascosti o certo molto poco chiari. Certo, non attribuisce questa sua scoperta al proprio ingegno «pusillo», ma «divino beneficio», senza alcuna esitazione. Si riteneva dunque ispirato da Dio: «praeferente lumen mente mea sancto spiritu». I predecessori nella interpretazione della *Epistola ai romani* ch'egli elenca sono: Crisostomo, che gli piace e gli è molto servito per la sua ricchezza stilistica e la sua eloquenza morale; Agostino, che non gli piace, perché incompleto ed oscuro; Origene, che è generico e poco preciso per troppa abbondanza; e questi sono i piú importanti. Infatti per il Sadoleto i «recentiores» non dicono gran che di nuovo; troppo succinto Ambrogio; Tommaso «magis alienae sententiae narrator, quam demonstrator suae; qui tamen collectis omnibus iis prope, quae ab aliis dicta sunt, et laborem minuit nobis inquirendi, et curam acuit dijudicandi» [16]: giudizio singolarmente spregiudicato. Cosí il Sadoleto si disfa alla spiccia anche di Gerolamo (del quale pone in dubbio l'autenticità) e di Teofilatto. Ma l'ispirazione del Sadoleto non era la passione religiosa d'un Calvino o d'un Lutero e i suoi scritti di erasmiano volenteroso di pace e di conciliazione e tutto il suo atteggiamento hanno importanza soprattutto in quanto rivelano il carattere incerto e idealmente indeterminato che assumevano nel campo cattolico le aspirazioni al rinnovamento della comunità cristiana. Mancava chiarezza d'idee, anche solo negativamente, e non si ebbe somma chiarezza morale e d'azione: mentre nell'altro campo la molteplici-

[15] S. RITTER, *Un umanista teologo*, Roma 1912, p. 43.
[16] *Epistolae familiares*, n. 186, pp. 150-51.

tà dei motivi e delle concezioni teologiche non impediva una estrema nettezza e lucidità di concezioni, specialmente dal punto di vista negativo, di quel che assolutamente non si poteva accettare.

Si veda anche il Contarini. Nella sua *Conciliorum magis illustrium summa*[17] egli paragona il concilio che papa Paolo III aveva intenzione di convocare, ai primi concili anteniceni, fermandosi soprattutto alla discussione fra gli apostoli se le genti che si convertivano al cristianesimo dovessero venir costrette «ad servandas legis mosaicae coeremonias», il che è un motivo dominante delle prime polemiche fra cattolici e protestanti, poi fra eretici e chiese ufficiali protestanti; è la grande e grave questione se le leggi e le costumanze tradizionali debbano continuare ad aver vigore ed efficacia, o se debbano essere del tutto abolite. La legge mosaica, l'Antico Testamento, è sempre stato il gran baluardo dei conservatori e dei reazionari nelle lotte interne delle comunità cristiane, nonostante le fatiche dei ricercatori di concordanze: e cosí allora nelle menti la legge mosaica e la legge del Vangelo acquistavano valore di simboli per la tradizione della Chiesa politica e totalitaria l'una, e per la libertà dell'uomo cristiano, libertà affermata genericamente e interpretabile in molti sensi, l'altra. Ma poi, dopo aver paragonato i suoi tempi – guerre, scismi, disordini – a quelli del primo cristianesimo, il Contarini riprende il vecchio motivo della tradizione umanistica italiana: «Instaurerai la Chiesa di Dio, onde potremo dire con l'Apostolo (2 *Corinzi* 5): "Indietro il vecchio, dico tutti i costumi del vecchio uomo, le sue corruzioni, e tutto si rinnovi..."» Non attribuisce quasi nessuna importanza all'eresia pelagiana, e si ferma pochissimo sui concili di Costanza e di Basilea, abbastanza a lungo invece su quello di Firenze. Cosí nel *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda Ecclesia*, pure del 1538, ispirato dal Contarini, la situazione è vista, insomma, politicamente, con molta nobiltà morale, ma senza una profonda consapevolezza della ne-

[17] *Opera*, apud Seb. Nivellium, Parisiis 1571, p. 548; l'opera risale agli anni 1537-38.

cessità di integrale e conseguente innovazione delle dottrine, oltre che dei costumi [18].

Tutti i mali son venuti dal fatto che gli ultimi pontefici «si sono fatti un mucchio di maestri secondo i proprii desideri, non per imparare da questi quel che dovessero fare, ma perché questi trovassero con le lor fatiche e la loro astuzia il modo di far licito il libito». Da tale governo personale ed arbitrario della Chiesa, tutti i mali. I rimedi corrispondono alla diagnosi: «Si osservino le leggi piú che si può... Nulla infatti si può introdurre di piú pericoloso in una qualsiasi società politica che tale mancanza di rispetto alle leggi, che i maggiori vollero sante», inviolabili. Insomma, riorganizzazione disciplinare, repressione delle irregolarità, e via dicendo. Per quanto riguarda l'Italia, il Contarini vedeva un pericolo «grande e minaccioso» nella libertà dell'insegnamento e della stampa.

E le concessioni dottrinali del Contarini nei confronti di Lutero sono originate dallo sforzo di mantenere l'unità nella Chiesa, una unità politica, e fondata su eleganti costruzioni dottrinali e interpretazioni scritturali e dogmatiche; e non potevano aver successo, perché conducevano a formulazioni di compromesso, accettabili, forse, per una Chiesa riorganizzata secondo le sue proposte, ma non per la Chiesa che aveva presente la effettiva realtà della situazione, il pericolo nel quale versava la propria supremazia.

Anche l'interesse per i libri dei capi protestanti fu generico, derivato dalla polemica in essi contenuta contro gli ordini religiosi e la degenerazione della Chiesa e dalla novità delle dottrine. Si leggevano indifferentemente i libri di Lutero, di Melantone, dello Zwingli, del Butzer: si chiedevano «tutte le opere del divinissimo Zuingliio, del famosissimo Lutero, del risolutissimo Melantonio, dell'accuratissimo Ecolampadio, del solertissimo Pomerano, dell'illuminato Lamberto, dell'ingegnosissimo Veleno, dell'elegantissimo Brenzio, dell'acutissimo Bucero,

[18] Sulla storia di questo opuscolo cfr. PASTOR, *Storia dei papi*, vol. V, p. 345. Cito dall'edizione di Colonia, della quale parla il Pastor, e che è rimasta l'unica.

dello studiosissimo Leone, del vigilantissimo Uteno»[19]. Questa lettera è del 1526: la scissione fra Lutero e zwingliani a proposito del sacramento della eucarestia data dalla metà del 1524, ed era divenuta pubblica fin dalla primavera del 1525: da due anni duravano le polemiche e le discussioni spesso aspre fra i due capi riformatori, e per il carmelitano Baldassarre Fontana eran da leggere e ammirare tutti insieme. Per lui, la questione, pure gravissima, se nell'eucarestia si abbia la presenza reale della divinità, o se invece si tratti di un simbolo cerimoniale e di una presenza spirituale soltanto della divinità stessa, non esisteva ancora: l'importante per lui come per tanti altri italiani era questo: «Fate ogni sforzo perché una città della Lombardia, resa schiava di Babilonia, e straniera al Vangelo di Cristo, sia liberata».

È caratteristico dall'altra parte l'episodio dei *Loci communes* di Melantone, che tradotti col titolo *I principi della theologia di Ippofilo de terra negra*, furono mandati a Roma dove vennero venduti liberamente per tutto un anno, e molto letti, «cosicché, vendute tutte le copie, fu spedito a Venezia per averne delle altre; ma nello stesso tempo un frate francescano, che possedeva una copia dell'edizione originale, scoprí la frode e denunziò il libro come contenente le massime di Lutero scritte da Melantone»[20].

Si noti che la scoperta del carattere dell'opera fu casuale: chi avrebbe dovuto sorvegliare la purezza della dottrina era tanto incerto, che occorreva un riscontro esteriore e materiale a renderlo avvertito della diffusione di idee e dottrine «pericolose». Ma questo derivava dal fatto che i problemi in Italia eran diversi da quelli della Germania: anche gli avversari della curia si preoccupavano piú della «libertà» generica che di altro, mentre in Germania ci si avviava ormai a dare un nuovo contenuto alla libertà ormai conquistata, e ad approfondirne i problemi.

[19] J. H. HOTTINGER, *Historia ecclesiastica*, vol. VI, p. 271.

[20] *Scaligerana Secunda, sub voce Rota*. Cfr. P. TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú in Italia*, 1931², vol. I, parte I, p. 435, nota 3; ma già T. MACCRIE, *Istoria del progresso e dell'estinzione della Riforma in Italia*, Paris 1835, pp. 33 sg.

L'elemento piú positivo che si trova nella mente di questi italiani, accanto e dopo la esigenza di riforma dei costumi e a quella anticuriale, che facevano tutt'uno, fondendosi l'esigenza etica con quella politica, come suole avvenire e mostrarsi piú chiaramente nei momenti decisivi, è rappresentato da un certo misticismo sentimentale, un gusto per la «pura parola di Dio» e una devozione per il «sacrificio di Cristo».

Questi motivi sono diffusi per tutta la penisola fin dal principio del secolo, ma chi darà loro la espressione tipica e caratteristica sarà il Valdés, col suo circolo di amici, e di pie dame come Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga. Anch'egli rimaneva fermo alla posizione individualistica del problema: non si preoccupava di riformare la Chiesa e la vita ecclesiastica, ma di riformare l'uomo. Il richiamo all'uomo interiore e l'invettiva contro i sepolcri imbiancati sono il punto centrale della sua attività educativa. E quando passa a considerare la realtà storica, accingendosi a uscire dalla riforma interiore per quella delle cose e delle istituzioni, si rifugia nella meditazione del giudizio di Dio, nella fiducia generica nella provvidenza, fiducia attiva solo nel foro interiore.

Anche il Paleario è mosso da un interesse prevalentemente moralistico; nella *Actio in pontifices romanos et eorum asseclas* tutti i mali della comunità cristiana derivano dall'ambizione, dalla brama di dominio, dalla volontà di potenza della gerarchia, con a capo i papi, i quali, arrogandosi la suprema dignità, sono divenuti, da «successori», «eversori» dell'apostolo Pietro. Dalla sicurezza del predominio, la corruzione. Il motivo non è nuovo: il Paleario si distingue dalla comune tradizione politica antitemporalistica, perché pone l'accento sulla volontà di predominio e l'ambizione di potere, non su particolari fatti storici visti quasi giuridicamente, mentre d'altra parte la considerazione della storia e dei motivi politici rende vivo e concreto quell'impulso etico che si esauriva in moralismo individualistico negli scritti del Valdés [21].

[21] «Si historiam pontificum legimus, nullam curam intelligimus illis fuisse potiorem quam dominatus propugnandi et ditionis augendae et regni servandi: quod ut tuerentur, barbarae gentes saepe excitatae sunt,

Con l'*Actio* del Paleario siamo già avanti nel tempo; le *Tesi* furono scritte nel 1536, i commentari negli anni seguenti. Negli anni che vanno dal sacco di Roma (1527) alla fuga di Bernardino Ochino (1542) continuò la diffusione delle idee dei capi riformatori, soprattutto a mezzo della stampa. Sono del 1524 i brevi di Clemente VII ai monaci di Venezia e di Napoli e al vescovo di Trento «perché invigilino strenuamente ad impedire il corso della cattiva stampa in fatto di dogmi e di opinioni religiose», che mostrano come le autorità fossero costrette ad occuparsi di questo fermento di idee e di curiosità in Italia. Pure al 1524 risalgono le prime notizie di convegni per discutere di cose religiose; nel 1532 si parla già in pubblico. La predicazione invece comincia verso il 1528, col Pallavicino e col Galateo: e questo «moto di propaganda per mezzo della predicazione, dal primo quarto del secolo, regnante Clemente VII, attraverso tutto il pontificato di Paolo III, andò di anno in anno crescendo d'intensità»[22]. Ma anche questa predicazione rimaneva di tono generale, e verteva sulla riforma interiore, sul beneficio di Cristo, sulla necessità della fede, perché le buone opere potessero avere valore agli effetti della giustificazione, e soprattutto sui motivi anticuriali della corruzione degli ecclesiastici, della dissolutezza dei costumi.

Tale incertezza teorica, tale mancanza di chiarezza di idee, quando si dovesse passare dal lato negativo e polemico a quello costruttivo e positivo, derivavano certo in gran parte dalla situazione particolare nella quale si trovavano coloro che in Italia erano stati scossi dagli esempi d'oltralpe, e cercavano di propagarne la fama e riprenderne l'attività. Troppo potente e presente era in Italia quella curia contro la quale combattevano, troppo vive e vigorose le tradizioni di quella gerarchia ecclesiastica che si

rerum novarum studiosi populi solicitati in reges et imperatores, foederibus modo in hos, modo in illos ictis, aucta incendia bellorum, spoliati reguli et necati crudelissime, cives exinaniti, aucta vectigalia pontificum, spoliatae urbes, aeraria aliorum compilata; haec quoniam principes ipsi senserunt et populi, missa faciam» (*Actio in pontifices romanos*, in *Opuscoli e lettere dei riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di G. Paladino, Bari 1927, vol. II, p. 152).

[22] TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú* cit., p. 462.

voleva riformare secondo principî ad essa ormai estranei, facendo cioè astrazione da ogni esigenza di organizzazione e di politica; d'altra parte, logora si trovava ad essere la tradizione anticlericale, che s'acquetava in se stessa, e dalla quale, sia attraverso la facile pasquinata popolare, sia attraverso le dottrine filosofiche, sia attraverso l'umanesimo letterario e frivolo, sia attraverso quello retorico e falsamente appassionato, si sviluppava già quella indifferenza generale pei problemi di idee religiose e morali che doveva poi a lungo rimanere caratteristica del popolo italiano.

Per uscire da quella immobilità, per giungere al popolo, per far sentire la rinnovata attualità dei problemi teologici, che apparivano disueti, ma che pure erano e dovevano restare per molto tempo l'unica forma nella quale si potessero presentare perentoriamente, per la generalità degli uomini, e non solo per piccoli gruppi intellettuali, i problemi sociali, politici, etici e religiosi, occorreva anzitutto scuotere gli animi, piú che discutere sulle dottrine. Questo avevano ben compreso gli uomini che a Lucca riuscirono ad ottenere un successo forte e duraturo, come ce lo rivela l'ingente numero e la qualità delle famiglie lucchesi emigrate quando il Senato della città, per salvare l'indipendenza del Comune da Cosimo de' Medici, cedette alla pressione cesarea e papale. Qui occorse la violenza per soffocare il moto di rinnovamento religioso e morale nei laici, tanto delle famiglie piú alte, quanto dei ceti meno ricchi e forti. Era stata l'opera del Vermigli, discepolo del Valdés, venuto a Lucca da Napoli dopo la morte del suo amico a reggere il priorato agostiniano di San Frediano, nel 1541.

Aveva iniziato un nutrito corso di letture bibliche, per iniziare i novizi aspiranti al canonicato allo studio della Bibbia: cioè per creare un corpo di giovani entusiasti dei nuovi ideali religiosi che ne garantisse la diffusione. I collaboratori del Vermigli – il Martinenghi, il Lacize, il Tremellio – erano di spirito e di carattere affine al Vermigli, cioè uomini di fede, di carattere, che agivano per un istinto morale e per una religiosità generica, piuttosto che per una chiara e profonda visione di necessità ideali critica-

mente elaborate. Il Lacize veniva dal circolo del Giberti; nel breve esilio troncato dalla morte non esercitò alcuna attività originale. Cosí il Tremellio, che proveniva dalla *familia* del Pole: nell'esilio, che fu lungo e movimentato, si accontentò della sua qualità di pellegrino «purioris religionis causa», e insegnò l'ebraico. Il Martinenghi divenne severissimo pastore dei lucchesi e degli italiani nella calvinistica Ginevra, il Vermigli professore della zwingliana accademia di Zurigo, dopo essersi rifiutato di sottoscrivere una *confessio fidei* luterana a Strasburgo: e scrisse come una somma della fede «riformata». Quel che importa è che le loro lezioni non erano frequentate solo dai giovani aspiranti alla carriera ecclesiastica, ma anche dai cittadini piú importanti, anche da professori dell'università: si capisce che vi si recasse il Curione, che si diceva traducesse «Martino», i cui interessi religiosi erano forti, e già piú svegli di quelli degli appassionati commentatori dei sacri testi che andava ad ascoltare e coi quali stringeva conoscenza. Ma v'andava anche il Robortello, giurista, v'andavano illustri cittadini, ai quali il Vermigli impartiva la comunione in senso zwingliano. Si era già avanti nel tempo e le idee sui punti principali delle nuove dottrine avevano cominciato ad acquistare qualche concretezza, man mano che si diffondeva l'ideale del cristianesimo primitivo.

L'interesse fondamentale, ad ogni modo, era quello di indurre la gente ad affermare con forza il distacco dalla prassi tradizionale, di rimuovere gli spiriti. Commentatori ed espositori, maestri ed esempi di carattere e di energia morale, occorreva essere, secondo questi uomini, piú che filosofi ricercatori di approfondimenti, spiriti devoti piú che spiriti critici, che pongono sempre nuovi problemi e nuovi dubbi. D'altra parte come si poteva rinunciare all'indagine autonoma, se si lottava per essa?

Se verso la fine del periodo che precede la istituzione della Inquisizione romana si è arrivati a un'opera di diffusione abbastanza vasta degli scritti e delle idee dei riformatori, non si può dire che la chiarezza sia ancora molta, benché sembri già prevalere la tendenza ad ispirarsi agli

svizzeri piú che ai tedeschi, alla radicale concessione zwingliana piú che a quella luterana.

Verso lo Zwingli ci si orientava fin da principio, come fa presentire quel «divinissimo» della lettera del Fontana citata sopra, e come ci mostra una lettera senza data, ma che stimiamo risalire al principio del primo periodo della diffusione dei nuovi ideali in Italia, e che è tipica della situazione morale della maggior parte di coloro che volevano per quegli ideali agire, ma si trovavano di fronte a troppo grandi difficoltà, né erano assistiti da una vera chiarezza di idee:

> Io infelice peccatore l'anno scorso fui chiuso in un durissimo carcere per avere approvata la dottrina di Martin Lutero. E quando vidi che si trattava della vita, e di tutti i miei beni, mi rassegnai ad abiurare molte verità evangeliche, fidando nel Signore, che forse, mi si sarebbe presentata una migliore occasione, dopo aver strappato dalle fauci degli empii il mio patrimonio, e dopo aver visto piú chiaramente la verità riguardo all'eucaristia, intorno alla quale avevo udito grande esser la disputa fra i capi della Chiesa [protestante]. Ed io mi trovavo molto perplesso sul partito da prendere, benché piú proclive a seguire lo Zuinglio, e non avessi ancor letto l'Ecolampadio. A volte, in mezzo a tante difficoltà, pensavo: e che cosa importa alla salute dell'animo se la carne e il sangue di Cristo sian presenti o assenti dal pane e dal vino? È la fede che salva [23].

Già in questa prima parte della lettera troviamo tutti gli elementi di quella situazione morale: la perdita della vita e del censo ispirano una angoscia che non può venir superata dalla convinzione, perché questa è incerta, di idee se non di energia. I «classici» della comunità dei nuovi cristiani, Lutero e Zwingli, sono in disputa sulla «verità della eucarestia»: e l'animo del nostro scrittore è dubbioso e desidera chiarezza. Insomma, non si può mettere a repentaglio tutto se non si sa bene per che cosa. E ha un moto d'impazienza, che è caratteristico di moltissimi di questi italiani riformati: ma perché tante discussioni particolari? «Fides te salvat». Questo è il punto

[23] HOTTINGER, *Historia ecclesiastica* cit., pp. 620 sg.

fondamentale: basterebbe forse. Se avessi idee chiare, prosegue l'ignoto scrittore,

> affronterei con animo forte questo martirio. Ma quando mi vidi, semplicissimo ed inerme grammatico qual mi sono, circondato da empii e versipelli sofisti, e non seppi sostenere la mia causa con argomenti piú chiari dei loro, pur credendo ch'essa fosse la piú giusta di tutte, e anzi vidi che in molti punti mi vincevano, alla fine mi risolsi, invocata piú volte la divina misericordia, di sfuggire ad ogni costo dalle lor mani.

Non basta avere la opinione e la convinzione di difendere e sostenere una causa giustissima: ma bisogna essere in grado di controbattere gli avversari, cioè di avere idee piú chiare delle loro, su tutti i punti, positivi e negativi, e bene articolate e definite, e essere in grado di rispondere a tutti i problemi, di corrispondere meglio e radicalmente a tutte le esigenze cui essi bene o male corrispondono. Finché non si sia giunti a quel punto non si può affrontare la lotta definitiva, l'ultimo rischio.

> E sono sfuggito: ma a condizione che davanti al pulpito, di fronte al popolo revocassi apertamente le mie opinioni, e recitassi la palinodia di quanto avevo giustamento detto. E la recitai, ma oscurando e complicando il discorso in modo che il rozzo volgo fra il quale mi trovo non conosca quasi neppur le linee generali, per non parlare dei particolari, di tutto l'affare...

Venderà i suoi beni, cercherà di emigrare. Ma quel che lo tormenta non è questa incertezza, riguardo alla sua situazione economica: «È l'animo – egli dice – che si trova male, perché ogni tanto vengo costretto a dir messa, per evitare tutte le conseguenze, di fatti e di parole, che verrebbero dall'esser tenuto eretico».

L'oscurare e l'involgere i propri discorsi e le proprie azioni diventeranno presto prassi di quei pochi criptoprotestanti che continueranno a vivere in Italia: esempi classici, Bernardino Ochino prima della fuga, Fausto Sozzini prima di abbandonare Firenze, e da ultimo il Sarpi, con la sua dichiarazione al burgravio Christoph von Dohna:

> Io fo molte cose contr'il mio volere, come dir messa: la dico al piú di rado ch'io posso... Noi tenemo il metodo di

dir bene la verità dell'Evangelio, ma senza dir «la chiesa romana dice il contro», o di condannarla; ma semplice dicendo, talmente che i soli protestanti se n'avvidero, e gli altri si contentarono di nostre prediche. La falsità non dico mai mai, ma la verità non a ogni uno [24].

L'anonimo della lettera alle chiese svizzere si preoccupa di non far capire al popolo la sua ritrattazione: rimasta fra pochi la sostanza, questa avrà meno efficacia pubblica, le dottrine che si vogliono affermare non saranno state condannate per il popolo, proprio da chi le vuol diffondere. Del resto il popolo è «rude vulgus».

E benché non mi comporti cosí per speranza d'una sordida ricompensa, poiché se mi capita qualche po' di denaro inaspettato lo dò subito ai poveri, mi sembra tuttavia di non comportarmi del tutto in modo degno di un magnifico ed egregio spregiatore di superstizioni. Ma che fare? dove volgermi? Sono ormai ai cinquantaquattro anni.

Ha famiglia: andare in esilio, non conoscendo la lingua tedesca?

Proclamare apertamente e fortemente la propria fede in Cristo, poi, fatti i pochi bagagli, andarsene? O piuttosto, ormai prossimo alla morte come sono, scriver qualcosa che i posteri leggeranno? E se vorrò, solo e comune grammatico come sono, dir qualcosa della religione, la mia debole iniziativa verrà subito vanificata, manderò in rovina la famiglia, perderò il piccolo patrimonio, e con vergogna della vera fede in Cristo, dico, fratelli carissimi, poiché non saprei rispondere a dovere e con precisione ai tranelli dei sofisti... Cosí il mio animo ondeggia giorno per giorno nella incertezza. *Necesse est missare, vel missantibus interesse, aut haereseos stigmate inuri.*

Ambizioni umanistiche di gloria: di riuscire uno straordinario e magnanimo spregiatore di superstizioni, di rafforzare questo suo sprezzo con un atto di grande coraggio, di scriver qualcosa prima di morire, che sia letto dai posteri; preoccupazioni per la sussistenza propria e delle persone a lui affidate, derivata dalla povertà del po-

[24] P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, a cura di M. D. Busnelli, Bari 1931, vol. II, pp. 122-23.

vero grammatico, dalla vecchiaia; incertezza del futuro; soprattutto il dolore, umanistico e intellettuale nel modo d'esprimersi, ma d'origine profonda, di non esser capace di affermare e sostenere la «vera dottrina cristiana», lo tengono incerto, e gli fiaccano l'impeto dell'azione impulsiva, e non ragionata, di buttarsi solo e forte allo sbaraglio. Intanto cede per non essere considerato eretico, per non essere messo fuori della legge, piú, della società civile.

> Poiché se, con il vostro consiglio, mi sarà concesso di dir messa, non mi mancheranno le elemosine, con le quali potrei piú facilmente nutrire la mia piccola chiesa domestica: poiché per ora non trovo altrove il mezzo di procurarmi il cibo: piccolo è il censo, e per la cattiva salute non sono in grado di insegnare a molti discepoli. Sento dire che in qualche parte della Germania si dice messa, su consiglio di qualche grande uomo, e che altrove invece la messa è stata del tutto abolita per decisione di importanti personaggi. A questo proposito non ho potuto legger nulla eccetto l'operetta dello Zwingli, *De vera et falsa religione*, e l'*Antibolon contra Emserum* dello stesso, e anche due operette dell'Ecolampadio, *Expositionem verborum Domini: Hoc est corpus meus* e l'*Anti-Syngramma*. O come mi sarebbe grato che qualcuno di voi, dilettissimi, mi scrivesse con che usi, con che parole, in quale specie, in quanti vi accostiate alla eucaristia, e che cosa pensate che io debba fare, che libri mi debba procurare, per potermi meglio informare della verità che finalmente ci è stata rivelata.

La umiltà passiva di quest'uomo che vuole tanti ammaestramenti dai capi riformatori, che dovevano apparirgli veri eroi, è l'analogo della passività con la quale accettavano le dottrine luterane e zwingliane uomini come il Vermigli, senza dare una elaborazione originale di quei problemi, adatta al differente ambiente sociale, morale, spirituale e culturale.

Dopo una invocazione alla benignità e all'amor cristiano dei lettori, la lettera conclude:

> Ego et aliquot alii sacerdotes inter missandum immutamus verba, quae sonant, sacrificium esse caenam illam dominicam: neque aliud agnoscimus sacrificium, quam corporis et spiritus contribulati.

Verso la fine del primo cinquantennio tentativi di propaganda delle nuove dottrine erano falliti in Italia; la scuola di Lucca era dispersa, disperso il circolo napoletano, dispersa era l'Accademia di Modena; il piú grande predicatore e diffusore delle suggestioni e dei motivi della nuova religiosità anch'egli riparato fuori della giurisdizione della curia e fuori di portata dei suoi emissari. Dopo il 1550 circa non vi sono in Italia tentativi di organizzare e di diffondere il movimento protestante dall'alto, cioè da parte delle alte personalità del mondo ecclesiastico o culturale. La forza le ha disperse e terrorizzate [25].

Ma non è a dire che il popolo, cioè le classi non colte della società italiana, le classi rimaste fuori della fioritura umanistica non avessero partecipato al movimento di rinnovamento religioso, sotto qualunque forma si presentasse loro, e non lo avessero fatto proprio conferendogli presto un carattere particolare. Certo in Italia non si hanno sollevazioni di moltitudini, violenze di folle: ad ottenere queste, sull'esempio luterano, occorreva l'azione suggestiva e incitatrice del pergamo, di ecclesiastici secolari e regolari stimati per l'abito e per costumi; ma s'è visto come questo modo d'azione fosse presto reso impossibile in Italia. Da questo punto di vista, il fallimento della riforma italiana su modello protestante fu un fallimento del clero innovatore, di quella parte del clero che, legata da tradizioni, interessi, timori, pur guardando a Lutero e allo Zwingli come ad esempi ammirevoli, non seppe seguire e confortare l'iniziativa di uomini come il Contarini, l'Ochino, il Morone: è una vittoria del clero rimasto fedele a Roma.

Ma nei processi dell'Inquisizione che ci sono accessibili, troviamo spessissimo, accanto a poveri preti e a poveri grammatici, maestri, artigiani, donne, gente lontana dalle scuole e dalle accademie, e pur presente alla vita religiosa. Le manifestazioni di questa gente non vanno molto oltre una prima affermazione e un'abiura; a volte han-

[25] CHURCH, *I riformatori italiani* cit., vol. I, pp. 249 sgg.; segue la traccia del MACCRIE, *Istoria* cit., pp. 290 sgg.

no carattere violento, specie da principio. Ma occorre rilevare che da piú di un secolo non v'era quasi traccia di movimento religioso autonomo ed ereticale in Italia, a parte i valdesi, e che l'esempio dei capi non era nella generalità molto confortante, anche se non tutti esponevano la loro incertezza con lo stesso candore dell'anonimo prete grammatista autore della lettera alle chiese svizzere.

A Modena, ad esempio, nel 1545 vengono denunciati «de haeresi» fra gli altri «Jacobum Pivam sellarium, Cassandram Pivam, Simonem Barbitonsorem»; nel 1546 «Joan. Gerlum a Campo Gaiano colonum». Cosí a Modena fu denunciato un maestro Giovanni Battista, «calceorum resarcinator» e suo figlio Giovanni, e da un certo chiamato strazzarolo, per aver negato il purgatorio. Nel 1555 Paolo da Campogalliano confessa d'aver creduto al sacerdozio universale[26].

Si va dagli artigiani di Brescia, che verso il 1550, «a' dí di festa recavansi in campagna, e pubblicamente per le ville, montando su negli alberi, tramutati in pergami, predicavano ai contadini le dottrine luterane»[27], a Marco Bergamasco «de Santo Germano», processato nel 1565, «mastro di agucchie»[28], a un tipo come il sarto Felice Pergola di Montalto. Aveva abitato nel casale di

[26] Archivio di Stato di Modena, *Inquisizione, Processi, Ad annum.*

[27] TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú* cit., p. 459.

[28] Processi dell'Inquisizione (*Relazioni degli inquisitori locali*, copie di processi inviati a Roma, conservate a Dublino, Biblioteca del Trinity College). La storia di questi processi e del modo come sono finiti a Dublino si trova in T. K. ABBOTT, *Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College, Dublin*, Dublin 1900 (introduzione e nota alla serie dei processi stessi). Cfr. M. BALZANI, *Di alcuni documenti...*, in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. IV, fasc. 12; C. BENRATH, *Über die Quellen der italienischen Reformationsgeschichte*, Bonn 1876, e nella «Historische Zeitschrift», 1879; il Benrath ha dato nella «Rivista cristiana», VII (1879) e VIII (1800) sotto il titolo *Atti originali della Inquisizione romana*, una serie di estratti dai processi degli anni 1564-67 (n. 1224 del catalogo dello Abbott, serie II, 1 del gruppo dei processi della Inquisizione). Il criterio seguito dal Benrath è stato apologetico-confessionale: invece di cercare indicazioni di idee e di movimenti, ha tenuto conto solo dei processati di carattere piú fermo, dei «martiri», ed ha tralasciato di parlare di ogni opinione men che ortodossa dal punto di vista evangelico generale. Qui sono stati usati gli atti originali che ci sono stati conservati a Dublino per gli anni 1564-68 (16 dicembre 1564 - gennaio 1568), 1580, 1581-82, 1582, 1603. Di mastro Marco Bergamasco parla anche il BENRATH, *loc. cit.* Il suo processo si trova al n. 1224, II, 1, f. 22.

San Sisto della diocesi di Cosenza, e circa nel 1562 era stato convertito da «uno delli heretici di detto loco» ed egli «ostinato heretico» era fuggito «per paura di non esser castigato come furno li altri» e se ne era andato «nelle parti de' lutherani, cioè in Piemonte, Lione et Genevra conversando con heretici». S'era messo a fare il corriere per servizio di alcuni mercanti ed aveva finito col tornare in Calabria, portando seco libri eretici e alcune lettere di un certo Ascanio Musitano che aveva abiurato il cattolicesimo e se ne stava a Ginevra, e ora scriveva al padre. Questo perdette il Pergola, perché il vecchio Musitano lo denunciò all'autorità ecclesiastica; ma il sarto-corriere davanti al tribunale, cede, e la sentenza dice che il suo «ingiusto discorso da loco a loco per... potere liberamente star fuori della catholica fede» era stato da Dio «revoltato a *sua* conversione, e a far*lo* ritornare alla christiana religione»[29]. Ascanio Musitano tornò poco dopo in patria, ma fu deferito al braccio secolare[30]. E si continua con il cantore perugino Clemente Rocchetta, abitante in Racconigi; coi forlivesi Giovan Battista de Fantinelli, fornaio, Fabrizio Armaroli, pettinaro, e Giacomo de Locatelli da Bergamo processato assieme ai precedenti sempre nel 1567. Questi artigiani diffondevano le loro idee non tanto a mezzo della stampa, quanto con la propaganda orale, come agli inizi i tedeschi a Venezia, e ancora nel 1567 il lussemburghese «Francesco di Giovanni Gottifredi», copista, abitante in Roma, che «andava parlando per le botteghe, dove lavorava, di molte cose contro la fede cattolica». Il Locatelli andava piú in là, perché leggeva e commentava a molte persone riunite la *Tragedia del Libero arbitrio*, ma anche egli si teneva partecipe di una comunità semisegreta. Nel processo lo si accusava di aver tenuto «Che la Chiesa Romana sia una confusione, et Babilonia, tenendo che la vera Chiesa sia in ispirito et fede in Dio occultamente dispersa per tutto il mondo in tutti quelli che tengono Christo per loro capo, et vive-

[29] Biblioteca del Trinity College, n. 1224, II, 1, f. 134.
[30] *Ibid.*, ff. 91 e 177; i processi seguenti sono rispettivamente a f. 132 quello del Rocchetta, a ff. 167 sg. e 173 quello degli altri tre.

no con spirito con lui senza haver devotione alla devotione della Chiesa Romana Catholica et Apostolica, chiamandola, detta Romana Chiesa, sinagoga del Demonio». Fu condannato all'immuramento previa abiura [31]. Possiamo terminare con Battista de Catinaris, merciaio forlivese, condannato a carcere perpetuo con i suoi parenti; e «Colella Damiano da Malluni, Casale della Città di Nocera delli Pagani», tessitore di tela, che s'era recato a Ginevra ed era tornato al paese a prender la moglie, e a Annibale Damiano, pure tessitore di tela processato nel 1564 [32].

Il movimento dovette persistere abbastanza a lungo anche fra il popolo, se nel 1580 si processava un vasaio, «Baptista de Branchis» da Veza di Valcamonica, della diocesi di Brescia, il quale aveva fatto affermazioni di questo genere «Ch'il figliuolo d'Iddio sia miglior del Padre. Ch'Iddio Padre habbia creato et fatto ogni cosa et il figliuolo nulla», che solo i preti e non i laici sono tenuti al digiuno, e che «Christo N. S. non sia venuto in questo mondo a patir per noi»: affermazioni di pretto carattere anabattistico e antitrinitario.

A Verona veniva processato il sarto Giacomo Pignolo, l'11 settembre 1580; a Siena, nel novembre, Francesco di Luca fiorentino, tessitor di lana; nel 1581 viene processato il modenese Giovanfranco Tavani, tessitore di panni, che nel 1560 aveva abiurato a Bologna, ed ora era relapso: dieci anni di galera; sempre nello stesso anno Andrea da Tamino di Mele «faber ferrarius et sclopetorum artifex», che verso il 1570 era stato in Boemia ed aveva appreso quelle eresie (ad esempio la dottrina del sacerdozio universale: «omnes posse predicare»). A Venezia, nel settembre dello stesso anno, vien processato il tintore Battista Girolamo; a Brescia un «livellatore»; a Bologna un gruppo di persone: erano sarti e calzolai assieme a uno «già mercatante di seta et hora maestro di scuola d'abbaco», e nel novembre a Padova si faceva il processo contro un Paolo «mollendinario al molin di Calvere», che aveva parlato contro l'adorazione dei santi. A

[31] *Loc. cit.*, il Gottfried a f. 159.
[32] ff. 219, 32.

volte si finiva nella violenza inutile e volgare, come quel Nicolò di Marini, barbiere veronese, che fu condannato a Verona il 22 ottobre 1581 a tre anni di galera per bestemmie e per aver affermato che i diavoli esistono solo nelle pitture. Ma queste forme sono lo sbocco naturale di una dura compressione su animi non educati [33].

Il gruppo e il movimento piú importanti si ebbero nel Veneto: vi fu una coesione che non troviamo altrove, un vero e proprio tentativo di organizzazione autonoma, e soprattutto una sostanziale chiarezza di idee, una decisione che si mostreranno non solo piú efficaci alla resistenza dell'azione repressiva combinata della Chiesa e degli stati, ma anche fecondissimi di sviluppi ideali, e di pensiero. Come accade dove c'è una sia pur relativa libertà di discussione, a Venezia s'era presto giunti dall'interesse per le nuove dottrine a quello per i problemi che in esse erano impliciti, e infine alla discussione piú profonda dei principî stessi, all'avanzare delle «opinioni estreme». Una lettera, attribuita dalla leggenda al Melantone, ma certo proveniente dal suo ambiente, già nel 1538 o '39, avverte il Senato veneto che nei suoi dominî si vanno diffondendo opinioni pericolose tanto alle dottrine protestanti ortodosse (zwingliana e luterana), quanto a quelle cattoliche: eran le dottrine del Serveto [34].

L'epistola melantoniana non parla di gruppi che seguissero le teorie del Serveto, ma della lettura del libro di questi, che il Melantone aveva già preso a confutare nei *Loci communes*. I primi documenti che si hanno a proposito di gruppi eretici tanto di fronte alla Chiesa cattolica quanto a quelle protestanti, sono o contemporanei o di poco posteriori alle prime notizie dei principali esuli italiani nei Grigioni.

Sono gli anabattisti italiani, piú numerosi e attivi nel Veneto, ma provenienti da varie regioni d'Italia: il Manelfi, per esempio, il denunciatore che svelò tutta la trama del movimento segreto, e dai cui processi abbiamo le maggiori notizie a questo proposito, era stato convertito

[33] Volumi: 1225 (II, 2 della serie degli *Atti dell'Inquisizione*), ff. 126, 296, 322; 1226 (II, 3), 1, 90, 261, 291 sgg., 397, 470.

[34] MELANCHTONIS *Opera*, ed. Breitscheneider, vol. III, coll. 745 sgg.

dal luteranesimo all'anabattismo – nel 1548 o 1549 – a Firenze, da un Tizzano o Tiziano veneto che vedremo poi agire nei Grigioni; e troviamo fra essi toscani come Lelio Sozzini, piemontesi come il Curione, siciliani come Camillo Renato, romagnoli come quel Francesco da Lugo di Ravenna, che fu ribattezzato assieme al Manelfi, un ex monaco.

I primi anabattisti dei quali abbiamo notizia sono già fuorusciti nei Grigioni, verso il 1545: Francesco Calabrese, Girolamo Milanese. Adunanze di carattere anabattistico furono certamente quei «collegia vicentina» del 1546 che, secondo una tradizione sorta piú d'un secolo piú tardi, sarebbero stati diretti e presieduti da Lelio Sozzini, ma ad ogni modo hanno avuto luogo probabilmente piú sotto la forma di liberi incontri a scopo di discussioni, «accademie», che di vere e proprie adunanze organizzate e regolate per la risoluzione di determinate questioni, con valore impegnativo «concilia» o «collegia». Verso la fine del 1549 – o al principio del 1550 – vi fu, sempre a Vicenza, un'adunanza generale di anabattisti, con un carattere già piú definito e determinato. I punti sui quali tutti questi anabattisti italiani si trovavano d'accordo erano: il battesimo vale solo per coloro che già credono, e solo essi vanno battezzati; l'istituzione della magistratura non è cristiana, poiché domina con la forza e punisce con la spada; i sacramenti sono segni, simboli e non carismi; la Chiesa romana è totalmente diabolica e tanto anticristiana che chi vi è stato battezzato, deve ribattezzarsi. A Vicenza però, durante le adunanze per l'interpretazione della dottrina evangelica, fu impossibile trovare un accordo sulla questione della divinità di Cristo.

Allora si prese la risoluzione di convocare un vero e proprio «concilio» di tutti i capi, gli anziani, delle comunità già organizzate. Due dei radunati a Vicenza furono incaricati di fare il giro delle comunità portando loro gli inviti, che pregavano di mandare due rappresentanti ognuna, a Venezia, per il settembre 1550. Furono circa una sessantina di persone, che dovevano rappresentare probabilmente, come rileva il Benrath, piú di una trentina di comunità, poiché certo non tutte erano state in

grado di mandare i due rappresentanti. C'erano anche inviati dalle comunità di Basilea, di San Gallo, dei Grigioni: da Basilea, Celio Secondo Curione; da Chiavenna, Francesco Negri. Le spese di viaggio erano state pagate dalle singole comunità; da Asolo, Verona, Padova, Chiavenna e Basilea era venuto un rappresentante solo. I membri di Vicenza, Padova, Treviso e Cittadella pensarono inoltre alle spese pel sostentamento; abitavano tutti separati e dispersi per la città, al massimo due o tre nello stesso luogo, e si radunavano quasi tutti i giorni.

Il procedimento era il seguente: prima si faceva una preghiera, poi il presidente invitava ad alzarsi e a farsi avanti chi avesse il dono della parola, e ad esporre quel che riteneva giusto, a edificazione e per risolvere le questioni per le quali era stata convocata l'adunanza. Poi si discuteva in comune su ogni punto: e durò quaranta giorni.

L'organizzazione era modellata sulle prime società cristiane: a capo delle singole comunità stavano «ministri» del verbo divino, i quali venivano nominati e introdotti da «vescovi apostolici», che annunciavano la parola di Dio e visitavano le comunità. Chi non si sottometteva alle risoluzioni del «concilio» veniva escluso dalla comunità, «scomunicato»; il che, rileva il Benrath, testimonia di una organizzazione già solida, e di vincoli saldi esistenti fra le varie comunità. I vescovi o altri incaricati avevano cura di mantenere questi legami con le loro visite. Il Manelfi era anche egli stato un *Wanderprediger* e aveva visitato le comunità del Veneto, dell'Istria, della Romagna, del Ferrarese, della Toscana. L'organizzazione era abbastanza potente: sapeva spingersi fin nei carceri a far conversazioni; e bene informata: sapeva anche in tempo degli ordini segreti d'arresto emanati dal Consiglio dei Dieci, dalla Signoria fiorentina, e da molti vescovi nel Veneto.

In prevalenza si trattava di gente delle classi «inferiori», come nota già il Benrath: ciabattini, calzolai, spadari, tessitori delle varie specialità, dal velluto ai tappeti, sarti, cardatori, cordai, fornai, stracciaioli, merciai coi loro garzoni. Ma non mancavano affatto membri del clero, come

per esempio l'abate Buzzale, che aveva proposto di cedere alla comunità i proventi del suo canonicato, che ammontavano a circa mille ducati annui, ma ne aveva avuto un rifiuto, perché non si poteva accettare il «sangue della Bestia»; e come un ex prete, messer Antonio, che s'era sposato e s'era dedicato al mestiere del calzolaio. Il fratello del Buzzale, anch'egli membro della comunità anabattista di Padova, era studente di università; e c'erano membri ricchi che pensavano ad assistere i fratelli in viaggio e le comunità meno fornite di denaro: cosí potevano venir coperte le forti spese dei viaggi continui, delle radunanze che duravano a lungo. Il movimento aveva ad ogni modo carattere nettamente sociale, non solo per la composizione, ma anche per le teorie, come comprova la dottrina che rifiuta di riconoscere come cristiana, cioè come avente valore etico-religioso, l'organizzazione giuridica statale (la magistratura): qui ci si ricollega alla tradizione anabattistica piú importante e caratteristica. Del resto il solidarismo cristiano che univa quegli uomini aboliva ogni dislivello e ogni differenza; e poi l'esilio e il carcere finirono per accomunarli non solo nelle idee, ma anche materialmente in una sola povertà, nelle stesse sofferenze. Dopo le rivelazioni del Manelfi si procedé ad un'opera sistematica di repressione, per nulla affatto intralciata dal Senato di Venezia: si cominciarono gli arresti in tutti i luoghi indicati dal Manelfi, contemporaneamente. Però non scomparve del tutto: nel 1553, un anno dopo i processi e le condanne dell'Inquisizione, il Gribaldi può indirizzare una lettera ai «Fratelli di Vicenza», con la notizia della condanna capitale e della morte del Serveto.

E nel 1559 vediamo che l'organizzazione è rimasta in piedi, ha anzi mantenuto rapporti coi Fratelli moravi: almeno attraverso due persone, il pio e coraggioso Francesco Gherlandi, e Francesco della Sega, che aveva organizzato le comunità anabattistiche dell'Italia settentrionale. Va notato che egli era d'origine sociale abbastanza elevata. Era stato studente a Padova, e s'era convertito per le ammonizioni di un operaio, durante una grave malattia. Presso i Fratelli moravi, dove s'era rifugiato e che lo sti-

mavano molto, esercitava il mestiere del sarto. Fece viaggi in Italia verso il 1560 per regolare l'eredità lasciatagli dal padre, e che gli servivano d'occasione per far propaganda religiosa e per accompagnare al ritorno uomini e donne convertiti in Moravia. Un ticinese, di Bellinzona, che, come accadeva, si era recato in Moravia per apprendervi particolari specialità di mestiere e che aveva riconosciuto il della Sega, lo denunciò all'Inquisizione, dopo aver cercato invano di ricattarlo. Furono arrestati mentre stavano per lasciar Capo d'Istria: assieme al della Sega un certo Rizzetto e un Buccella, probabilmente il fratello del medico famoso, amico di Fausto Sozzini. Il Gherlandi era venuto due volte in Italia dalla Moravia, dove non si sa come e quando si fosse rifugiato, ma durante il secondo viaggio fu preso e fatto prigioniero. Aveva con sé elenchi di «fratelli» di Venezia, del Veneto, del Friuli, di Ferrara; artigiani e operai.

Il della Sega e il Gherlandi si riconobbero nelle celle vicine della stessa prigione; il secondo arrivò a tempo ad istruire l'amico sul modo di comportarsi davanti al tribunale, e poi, fra il primo e il secondo interrogatorio del della Sega, venne giustiziato (soffocamento per annegamento, ottobre 1562). Il della Sega resisté a lungo e fu giustiziato anch'egli nel 1565.

Ma ancora nel 1567 si scoprono anabattisti a Padova, nel 1564 a Ferrara, nel 1568 a Venezia, nel 1573 a Vicenza. Fin qui il Benrath, sulle tracce di processi e delle cronache dei Fratelli moravi [35].

Ma il movimento continuò, dissolvendosi nell'attività di persone singole. Abbiamo ancora qualche scarsa reliquia: sono solo processi di persone singole, e solo per due anni: ma non si potrebbe negare a priori che queste persone appartenessero a qualche sparsa comunità, anche se non c'è nessuna affermazione esplicita in pro o in contro. È il carattere delle dottrine esposte o abiurate quello che mostra come il movimento avesse sí ancora una certa

[35] BENRATH, *Geschichte der Reformation in Venedig*, in «Schriften der Vereins für Reformationsgeschichte», V, n. 18, Halle 1886 e *Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, in «Theologische Studien und Kritiken», LVIII, Leipzig 1885.

energia, ma in sostanza fosse già arrivato alle secche della rassegnazione e della disperazione.

S'è già visto il processo del vasaio Battista de Branchis, che apparteneva alla tendenza anabattista radicale. Ma ci sono altri casi: il 28 gennaio 1580, a Milano, Scipione Cremona, milanese, presentatosi spontaneamente, confessa fra l'altro: «di hauer detto quelle parolle che dicono gli turchi contro la fede nostra cioè che Dio è statto, è et sarà sempre Iddio, et che non vi è altro Messia, et che non vi è la Trinità, et che non vi è altro et apostolo d'Iddio che Maumeto, et che gli giudei non hanno crucifixo Christo figliol di Dio ma un homo puro in cambio suo».

Camillo Cuoli da Bozzolo, processato a Mantova il 14 febbraio del 1580, cerca sí di sostenere e dimostrare davanti al tribunale la sua opinione che l'eucarestia sia una pura cerimonia commemorativa; ma ha una concezione politica della lotta religiosa, poiché sostiene «che fra catholici e lutherani non v'è altra differentia di quella ch'è tra guelfi e ghibellini», e si va avviando ad un concetto tollerante della religione: credeva che i giudei e i turchi si sarebbero salvati. Fra Pietro della Porretta, sacerdote professo del convento di Santa Maria Novella di Firenze, aveva gettato la veste, e venne preso e processato a Milano, il 15 aprile 1580. Aveva creduto «Officium Sanctissimae Inquisitionis contra haereticam pravitatem tirannicum esse et crudele»; «Christum docuisse abdicationem omnium rerum, tum in communi um in particulari»; e sosteneva addirittura «si nos sciremus puerum aliquem evasurum religiosum deberemus illum aquis submergere»: espressioni violente di risentimenti, assieme a tentativi di formulare idee. Il senso dell'oppressione da parte dell'Inquisizione comincia a predominare, assieme alla concezione della uguaglianza delle religioni: genericissimo radicalismo.

L'11 marzo 1581 Marco Ghissi, canonico regolare di San Salvatore a Padova e priore del monastero di Sant'Antonio da Vienna, viene processato nella sua città per avere tenuto «Ecclesiam sanctam esse confusionem; quodque turcae et pagani salvantur, allegando quod Deus vult omnes homines salvos fieri». Fra Durando Gallo

francescano conventuale (1581) viene processato perché aveva tenuto libri di magia, e per aver detto «bonum esse ad quasdam exteras nationes proficisci in quibus nulla est librorum prohibitorum discretio vel dilectio». Giulio Cesare Luchino, maestro di scuola, processato a Bologna nel settembre 1581, aveva sostenuto «quod haeretici non sunt puniendi»; l'inquisitore gli rinfaccia: «audiens negotia et bella ugonitarum ilari animo audiebas ac de victoria eorum letabaris». Nell'ottobre dello stesso anno Pietro Martire Mola, da Cremona, di centodue anni, viene condannato a «carcere perpetuo», nonostante l'abiura, per aver creduto «che la Chiesa non era una ma diverse, e dove erano gl'huomini da bene, ivi fosse la Chiesa... Che gl'eretici si dovevano tollerare». Ma dev'essere stata una aggravante che aveva «hauto ragionamenti con i parenti di Martino Lutero delle cose della fede, et con essi hai avuto conversatione et familiarità».

Caratteristico è il processo a Mantova, nel giugno 1581, contro don Michele Baratta, da Castrovilla, diocesi di Cassano in Calabria, il quale era stato arrestato per aver detto di avere inteso «in che modo il figliuolo *in diuinis* era minor del padre quanto alla divinità, cosa che non haueuano intesa gli altri theologi» e per aver mostrato «hauer desiderio della vittoria degli ugonotti contro i catholici et che haueua appresso di se alcuni libri scritti a mano sospetti d'heresia». Nel corso del processo confessa poi di credere «che nel giorno del giudizio della generation humana sarà maggior il numero dei salvati che dei dannati» [36].

Ma il documento piú significativo del dissolversi delle idee anabattistiche in una confusione di aspirazioni alla libertà intellettuale e di opinioni variamente formate è il processo di frate Lorenzo da Venezia, agostiniano eremitano, svoltosi nell'estate del 1581, e terminato con la condanna alla prigione perpetua; l'accusato, sotto la tortura, aveva negato o aveva tentato di giustificarsi. C'è, fra i capi di accusa, che non c'è ragione di ritenere infondati,

[36] È l'idea di C. S. CURIONE, *De amplitudine beati regni Dei*, Basileae 1555.

quello di avere sostenuto «che i putti piccioli si dovereb-bero aspettare sino che sono grandi, e allhora domandar-gli se vogliono esser battizzati o no»; ma è preceduto da questo:

> Et che haueui detto che quelli che tengono li putti al battesimo fanno molto male perché hanno da render conto de tutti i peccati che essi faranno, et sempre potranno dire quando saranno grandi, che ha promesso per me attenda, et chi ha fatto la preghi, perché non voglio io esser obbli-gato a quello che io non sapeva.

Dove c'è mescolanza di elementi tradizionali (i padrini hanno da render conto di tutti i peccati che i pupilli fa-ranno). Negava il purgatorio e l'inferno, e sosteneva la trasmigrazione delle anime, fino al giorno del giudizio. Affermava «che ogni sorte d'infedeli sono megliori de christiani, et che osservano la legge di Dio meglio di noi», e inoltre che se essi «osservano la legge sua doue nati si debbono salvare, et se questo non fosse vero haverebbero causa di lamentarsi d'Iddio, et dire che fusse prorciale». Aveva anche detto, sempre secondo l'accusa, «che la di-vinità di Christo era l'anima sua, et che Christo non patí nella sua passione se non il corpo e non l'anima»: dottri-na anche essa facente parte della tradizione anabattistico-spiritualistica. Ma il nostro prete ribelle andava piú in là. L'accusa prosegue:

> [Hai detto] che se fussi nato turco, e d'altri infideli che per tutto l'oro del mondo non ti faresti christiano, perché sta molto male che si sforzi niuno a far bene, perché è con-tra la libertà che Iddio ha dato all'homo. Et che non do-vrebbe essere officio dell'Inquisizione perché è un sforzar le genti a dir et far a suo modo privandoli della libertà che Iddio li ha dato. Et che se ognuno potesse raggionare lib-beramente et dire l'animo suo senza paura d'essere brug-giato, tu haueresti detto gran cose. Et che non sarai mai contento se non anderai a finir tua vitta in terra thodesca, dove ogn'uno vive a modo suo, et secondo la sua conscien-za [37].

[37] Biblioteca del Trinity College di Dublino, 1225 (II, 2), ff. 41, 77 (il processo di Camillo Cuoli, il quale doveva essere un tipo impressiona-bile e facilmente entusiasmabile, se aveva detto che avrebbe «voluto esser

Aneliti di libertà, radicali e ardite parole, timidi fatti, illusioni che fosse da trovarsi fuori del proprio paese la possibilità di seguire la propria coscienza senza timor d'essere bruciati e di essere privati di una libertà concepita come data da Dio, e non sentita come conquista.

uno di quelli heretici che già furon bruggiati in Mantoua»), 164; 1226 (II, 3), f. 84 (Marco Ghissi: c'è anche qualche affermazione sospetta: aveva dichiarato «peccatum carnis non esse peccatum» e poi «quod Diabolus sit maior Domino Deo omnipotenti, eo quod plures servos hebeat», nel che si può vedere come a me pare debbasi vedere, una trasformazione giudiziaria dell'argomento teologico in favore della tolleranza, il quale sostiene che se non si ammette una piú ampia possibilità di salvazione, ha un regno piú ampio il Diavolo che Iddio; altrimenti vi si può anche vedere uno di quei tanti punti di contrasto con la Riforma che in menti confuse e incerte doveva assumere l'anticlericalismo popolare superstizioso e legato a pratiche ermetiche; del resto il Ghissi negò con giuramento quanto gli era stato contestato, e fu lasciato in pace. Quel che qui conta è che tali idee corressero; del resto la posizione del Ghissi può ben spiegare come si prestasse fede a una sua solenne smentita, una specie d'abiura privata); f. 136 (Durando Gallo), 460 (Luchino: aveva anche ricopiato «malum malo addendo diabolico spiritu instructionem haereticam, seu cathechismus ugonitarum gallico sermone conscriptum in linguam italicam translatum»), 465 (Mola: anche questo confondeva varie dottrine: sosteneva anche «che la sola predestinazione salvava i peccatori» e che «i giudici non potessero dannare alcuna persona alla morte»: questo puro anabattismo, quello buon calvinismo); 485 (Baratta); il documento di frate Lorenzo è a f. 214; il processo si iniziò il 4 luglio; la registrazione a Roma ebbe luogo il 28 dicembre 1581.

Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI *

Per la storia della cultura italiana, Erasmo non ha rappresentato quella parte fondamentale d'animatore e di iniziatore ch'egli invece ha avuto nei riguardi della cultura francese, come di quella inglese e del mondo culturale germanico, e di quello che da esso dipendeva, della Polonia, della Boemia, dell'Ungheria. L'interesse per la personalità di Erasmo e per le sue opere rappresenta solo un episodio della storia culturale e spirituale italiana, come d'altra parte per lui il viaggio in Italia costituisce in fondo un semplice episodio, se pure d'importanza non trascurabile. Certo, oggi non si può piú seguire il De Nolhac, quando afferma che sarebbe degno d'indagine il complesso di sentimenti e di pensieri onde la simpatia ispirata ad Erasmo dall'Italia «ne s'est pas démentie un seul instant» e che «elle n'a pas été étrangère à son rôle de réformateur orthodoxe et à son attachement au catholicisme»; basta ricordare le sue violente polemiche anticiceroniane, e lo spirito impregnato di «devotio moderna», col quale egli guardò uomini e cose in Italia – a parte i rapporti letterari con Aldo Manuzio e i grecisti italiani. Ci sembra anche che il De Nolhac s'abbandoni un po' troppo al gusto di perorare per la sua idea, quando insiste che in Italia Erasmo «a mûri ce talent d'écrivain qui va remuer les idées de toute une génération, la plus féconde du siècle; c'est là aussi, qu'il a pris conscience de l'esprit nouveau, dont il sera dans les pays du Nord le grand propagateur. A ce

* [*Note su Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, hrsg. von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel, Basel 1936, pp. 98-112 (*Bibliografia*, 117)].

double titre, le séjour que nous avons raconté peut être considéré comme l'un des faits les plus importants de la Renaissance»[1]. Queste affermazioni del De Nolhac rivelano già il carattere prevalentemente se non esclusivamente letterario, col quale si presenta il problema dei rapporti fra Erasmo e la cultura italiana, o, piú precisamente, del come questa si sia venuta atteggiando nei confronti degli scritti e del pensiero di Erasmo.

Tale carattere dell'interesse degli italiani per Erasmo è chiaramente manifesto nella cultura italiana del Settecento, quando ricominciano ad apparire le traduzioni dell'*Encomium Moriae*, e si può riscontrare sino ai nostri giorni, nella riedizione, a cura del Croce, di una traduzione ottocentesca dell'*Encomium*, assieme alle traduzioni di alcuni dialoghi, in parte dovute al Croce stesso. Questi infatti insiste sulla «origine accademica, o letteraria che si dica» dell'*Encomium*, origine che toglie ad esso valore filosofico e grava anche su quello artistico, conferendogli «la forma di un lungo discorso, bene ordinato e accuratamente sviluppato, messo in bocca a un ente astratto, che è la Pazzia». Pur rilevandolo, il Croce non indugia sull'interesse morale-religioso che l'*Encomium* presenta, come uno «di quei libri che meglio ci fanno sentire l'età della Riforma, anzi della preparazione alla Riforma»[2]:

[1] P. DE NOLHAC, *Erasme en Italie. Etude sur un épisode de la Renaissance*, Paris 1888, pp. 94-95.

[2] Prefazione a ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia e Dialoghi*, traduzioni italiane di vari ecc., Bari 1914, ora in *Conversazioni critiche*, serie II, 2, pp. 99 sgg. (dove la prefazione suddetta è riprodotta fra altri scritti di storia della filosofia). Il Croce spiega cosí la sua idea: «Alla debole trattazione filosofica fa compenso la vivacissima satira di quelle condizioni sociali e religiose, che poi Lutero doveva violentemente scuotere». L'editore italiano dell'*Elogio* precedente al Croce, il Camerini, aveva dichiarato: «Erasmo in uno scorcio magistrale fece quel che Balzac tentò invano nelle sue superbe tele; l'*Elogio della pazzia* è la commedia umana, ne' suoi principali lineamenti, colta in un tempo fecondo di contrasti e ricco d'originalità» (E. CAMERINI, *Nuovi profili letterarii*, vol. IV [Poligrafi], Milano 1876, p. 154): il che, a parte il valore del giudizio, criticato giustamente dal Croce, mostra un interesse esclusivamente letterario per Erasmo. Un interesse letterario superficiale risalta dalla edizione dell'*Elogio* a cura di M. Besso, con il testo latino e la traduzione di padre Luigi Pietrobono (*L'Encomium Moriae di Erasmo di Rotterdam, con l'iconografia dell'opera e dell'uomo*, Roma 1918); e dalla traduzione *La moglie scontenta. Confessioni intime fra due signore* di L. Falcucci, Pisa 1917.

Ricco di notizie e di osservazioni è lo scritto di B. CROCE, *Sulle traduzioni e imitazioni dello «Elogio» e dei «Colloqui» di Erasmo*, pubblicato

pel Croce sono meglio riusciti, letterariamente, i *Colloquia*, a parità d'interesse pel contenuto morale e religioso.

Si può dire che questo fenomeno dell'interesse prettamente letterario per Erasmo cominci prestissimo nella cultura italiana: non è solo nel Seicento che, oltre all'ossequio per la condanna tridentina dell'opera di Erasmo, prevale da una parte su di lui il severo giudizio: «Scienza chiara e coscienza oscura» del cavalier Marino, il quale cosí conclude un sonetto iniziantesi: «Dottore o seduttor deggio appellarti»[3] – mentre dall'altra parte se ne imitano gli scritti, per la vivezza delle rappresentazioni, come fece fra gli altri il Marino stesso[4]. Anche Giordano Bruno, il quale non solo menziona esplicitamente gli *Adagia*, ma mostra di conoscere molte altre opere di Erasmo, sente in questi solo il letterato, l'umanista principe, il creatore di argute rappresentazioni, di vivaci fantasie, di motti, di paragoni, di sarcasmi, l'acuto giudicatore di uomini e cose del suo tempo, a sé affine spesso «nella maniera di rappresentare le loro idee», ma non mostra interesse per l'uomo religioso e i problemi del suo cristianesimo: né del resto poteva avere un tale interesse. Negli scritti del Bruno, ad esempio, uno degli *Adagia* piú vigorosi moralmente e religiosamente, il *Silenus*, si riduce a un puro motivo letterario di metafore e comparazioni; del resto il motivo del Sileno era allora molto diffuso, come rileva lo Spampanato, che cita anche il Tasso:

> Già ne l'aprir d'un rustico Sileno
> Meraviglie vedea l'antica etade
> Ma quel gran mirto dall'aperto seno
> Immagini mostrò piú belle e rade...[5].

prima come introduzione alla edizione sopracitata dell'*Elogio*, poi a parte, nel volume *Nuove curiosità storiche*, Biblioteca napoletana di storia, letteratura ed arte, V, Napoli 1922, pp. 58-73.

[3] G. B. MARINO, *Poesie varie*, a cura di B. Croce, Bari 1913, p. 257.

[4] Cfr. CROCE, *Traduzioni e imitazioni* cit., p. 65. Il Croce ha pubblicato l'imitazione mariniana del colloquio *Proci et puellae* (Disputa amorosa) a. p. 281 della sua edizione dell'*Elogio*; a. p. 297 una imitazione del Vannetti.

[5] Cfr. per il Bruno l'edizione delle sue *Opere italiane*, a cura e con note di G. Gentile, 2 voll., Bari 1907-908 (1925²): cfr. vol. I, p. 27, in nota, sulla grande stima nella quale il Bruno aveva Erasmo. Cfr. inoltre, pel Bruno come per il Tasso, V. SPAMPANATO, *Postille storiche e letterarie alle opere di G. Bruno*, in «La critica», (IX), 1911, pp. 69-70, 72.

Oppure si deviava dai motivi etici e religiosi di Erasmo verso l'allegoria neoplatonica, come avviene a Girolamo Vida di Capodistria, che scrive un *Sileno, dialogo... nel quale si discorre della felicità de' mortali, et si conclude che fra tutte le cose di questo Mondo l'Amante fruisca solo la vera et perfetta beatitudine humana,...*, il cui motivo iniziale viene cosí spiegato in una appendice dall'interprete Ottonello de' Belli:

> Prima intitola questo Dialogo, Sileno, volendo alludere a quel Sileno di Socrate; che di fuori era rozzissimo e brutto, e dentro era pieno di cose sacre. Cosí il presente discorso nasconde sotto di se amor divino e sacro... E Sileno vuol dire la semplice Natura, che sotto rozza corteccia nasconde la provvidenza di Dio mirabile e grande; si come quel Sileno legato da lui et da quegli altri dui Pastori in Virgilio significa la natura legata da malie, e incantesimi mossa per forza ad esprimer sopra se stessa altissime cose [6].

Eppure l'interesse per le opere di Erasmo e la loro efficacia sulla cultura italiana aveva avuto, nella prima metà del Cinquecento, tutt'altro carattere, corrispondendo meglio alla sostanza morale e religiosa dell'opera e dell'attività di Erasmo, come hanno agito sulla storia della coltura europea. Già le traduzioni delle sue opere indicano questo carattere: accanto ai *Proverbii* (1550) troviamo l'*Enchiridion* (1531, 1539), la *Institutione del principe christiano* (1539), la *Dichiarazione de' dieci comandamenti* (1540), *Della institutione de' fanciulli* (1545, 1547), la *Ordinatione del matrimonio de' christiani* (1540), il *Paragone delle vergini e de' martiri* (1554), i *Sermoni della grandissima misericordia di Dio* (1554): gli ultimi due stampati a Firenze, gli altri tutti a Venezia [7]. Il traduttore dei *Colloqui*, Pietro Lauro di Modena,

[6] *Il Sileno, Dialogo di Girolamo Vida iustinopolitano... insieme con le sue Rime e conclusioni amorose e con la interpretazione del Signor Ottonello de Belli iustinopolitano sopra il medesimo Dialogo*, Vicenza 1589, p. 67. Cfr. per il motivo l'adagio *Sileni Alcibiadis*, in ERASMI *Opera*, ed. Le Clerc, Amsterdam 1710 sgg., vol. II, col. 773 A B.

[7] L'*Enchiridion* fu stampato la prima volta a Brescia, la seconda a Venezia. Di queste traduzioni ho veduto il *Della institutione de' fanciulli* di Stefano Penello genovese, dedicato a madonna Perinetta Grimaldi per l'educazione del suo figlio secondo i consigli di «cosí grave huomo».

dedica la sua fatica a Renata di Francia, duchessa di Ferrara, con queste parole:

> La piú parte di essi colloqui discorrono sopra cose appartenenti alla nostra Christiana religione: onde gli animi inchinati alla vera pietà possono trarne costrutto non mediocre. Tutti poi sono pieni di notabilissimi ammaestramenti, donde quasi tutta la vita dell'uomo si può formare et erudire in una perfetta moralità et politia [8].

Niccolò Franco, il famoso pubblicista, si rivela non solo ammiratore ed estimatore, ma anche imitatore di Erasmo. I suoi *Dialoghi piacevoli* risentono fortemente l'influsso dei *Colloqui* erasmiani, pel tono spigliato e l'impostazione realistica e vivace. Non mancano gli accenni di carattere religioso, di tipo prettamente erasmiano, dove l'ironia antiecclesiastica è cosí lievemente legata alla nuova forma di devozione, senza toccare l'ortodossia dogmatica letterale, che essi sono sfuggiti all'opera dei censori, i quali hanno invece curato di togliere il nome di Erasmo, e gli elogi a lui, nelle edizioni piú tarde. Nel dialogo III il Franco parla della disputa fra i ciceroniani e gli erasmiani, ponendo in ridicolo, con frasi e motivi tolti naturalmente ad Erasmo, i primi. A un certo punto fa parlare cosí i suoi interlocutori:

> EOLOFILO Ti dai a intendere che tutti quegli che hanno luogo ne la setta ciceroniana, debbiano essere simili a Cicerone? Non basta assai che diciamo essere osservatori delle sue leggi, anchora che in tutta la nostra vita mostriamo solamente due righe scritte, et in quelle sappiamo servirci de le parole ch'egli have usate? Chi non sa, che Christiani veramente si possono chiamar coloro che vivono quanto piú semplicemente è possibile, sotto le leggi e gli istituti di Christo?...
>
> SANNIO ... Non basta come tu dici, che christiano si possa chiamare a cui piaccia la legge di Christo, perché

[8] *I ragionamenti, overo colloqui familiari di Desiderio Erasmo Roterodamo: Di latino in volgare già tradotti, ma hora in tanti luoghi racconci, non solo interno la lingua, ma etiandio intorno i sensi, che piú tosto ritradotti, che racconci se possono dire*, in Vinegia, della bottega d'Erasmo, di Vincenzo Valgrisi, 1549. Cfr. CROCE, *Traduzioni e imitazioni* cit., p. 63. *Bibliotheca erasmiana*, vol. I, 1907, pp. 281-87.

sendo stata la vita et la morte sua, un essemplo del vero vivere, e del morire, bisogna con la imitatione fare ciò ch'egli fece e mettersi anche in croce con evidente spettacolo di passione, di patientia, di pietà, d'humiltà e di fede, dove bisogna [9].

Il richiamo ad Erasmo e ai suoi seguaci di contro ai ciceroniani conferisce al dialogo un certo colorito e un sapore contrastante con l'apparente ortodossia del richiamo religioso: il ciceronianesimo retorico e inefficiente viene paragonato alla fede esteriore e legale delle dichiarazioni e dell'osservanza delle norme, di contro all'efficiente imitazione dello spirito e dell'opera di Cristo, propria del «vero cristianesimo»: curiosa applicazione dell'idea dell'*Imitatio*. Invece nelle edizioni posteriori è stata soppressa la conclusione di questo dialogo:

Fu stupore del suo secolo Cicerone, e del nostro il divino Erasmo. In tanto che niuno veramente de le lor sette si può chiamare, salvo se dal cielo have ottenuto che nella eloquenza e ne la prontezza sia simile ai loro ingegni.

Nell'ottavo dialogo, intitolato *Il modo di vender libri*, il Franco, a una interrogazione dubitativa d'uno degli interlocutori, fa rispondere:

Che dubbio fai di non devere traficare l'opere del grande Erasmo? Forse perché in Roma ha vietato il Collegio che si vendano? Credi che intervenga questo perché elle non sieno buone, o perché ci sia scrupolo d'eresia? Sai perché l'hanno dato bando, poi che vuoi che tel dica? Perché il tedesco miracoloso l'ha concia in cordovana tutta quella brigata. E perciò hanno pigliato in urto quel valentuomo, e non vogliono che a Roma compaia Erasmo, talché, dove trionfano, non si cantino le lor magagne. Anche Clemente fé brugiare l'opre de l'Alamanni in Roma, la prima volta che vi comparsero, e tolse la pena a chi ce l'aveva

[9] *Dialoghi piacevoli di M. Nicolo Franco novamente con somma diligenza stampati*, per Gabriel Giolito, Venetia 1542, c. 59*v*. Nel dialogo VI c'è una serie di colorite invettive, fra il serio, il burlesco e il sarcastico, contro l'Aquila; esse ricordano da vicino l'intonazione generale dello *Scarabeus*, dove lunga è la perorazione contro l'Aquila, che presso un popolo civile deve esser tenuta in gabbia, che deruba i piccoli e i deboli, ma evita di affrontare i forti, i falchi e i nibbi. La citazione seguente è da c. 65.

condotte. E per che conto? Perché il divino spirito gli era paruto heretico, piangendo la rovina della sua patria, biasimando la tirannide e confortando i suoi cittadini a la libertà. Che manca al buon Erasmo, che egli non sia eloquente, catholico e mirabile nel suo dire? [10].

Fu nella seconda metà del Cinquecento che Erasmo «cadde e fu tenuto in sospetto di eretico o di semieretico», per rimanervi durante «tutto il Seicento, anzi anche per una parte del Settecento», come osserva il Croce: e l'efficacia da lui esercitata cessò di essere direttamente religiosa e morale, per divenire letteraria, il che, assieme al sopirsi delle grandi lotte religiose e dommatiche, preparava la formazione di un giudizio piú equo intorno all'umanista fiammingo anche nel mondo cattolico postridentino. Questo vale però solo per quanto riguarda l'Italia in generale, cioè quegli italiani che rimasero in patria, e parteciparono alla vita della Controriforma, continuando da una parte la tradizione dei «ciceroniani», dall'altra di Alberto Pio da Carpi, dei difensori di una specie d'ortodossia retorica come quella che il Toffanin va esaltando, e che il Franco ironizzava, e dei difensori della ortodossia ecclesiastica intesa con rigido dommatismo, i quali ultimi indussero Erasmo, pure desideroso una volta del titolo di dottore in teologia, e pure soddisfatto di averlo ottenuto a Torino, a dichiarare apertamente ed esplicitamente di non essere e di non volere esser per nulla «theologus» [11]. Mentalità aperte e moderate come il Pole, il Moro, il Priuli, il Contarini, il Giberti, il Sadoleto, avevano a suo tempo potuto rappresentare uno spirito affine a quello erasmiano, e atto ad accogliere la idea della «humanitas» e anche quella della «christianitas» erasmiane, mentre grandi pontefici proteggevano il principe degli umanisti. Ma ora, dopo il concilio di Trento, dopo Paolo IV, le opere di Erasmo erano all'Indice, e con quella famosa annotazione speciale per lui, che non faceva eccezione neppur

[10] *Dialoghi piacevoli* cit., cc. 110r sg.

[11] CROCE, *Traduzioni e imitazioni* cit., p. 64; ERASMI *Opera* cit., vol. IX, 1101 D, nella *Responsio ad Albertum Pium* del 1529; G. TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo*, Napoli 1933. Per il ciceronianesimo, R. SABBADINI, *Storia del ciceronianesimo*, Torino 1886, pp. 59-74.

per le opere piú lontane dalle questioni dommatiche e teologiche. E, quel che piú conta, il suo nome era divenuto, in Italia, come un segnacolo di ribellione, di eresia. Aonio Paleario lo aveva citato nella orazione con la quale cercava di difendere, anzi, di sostenere la propria posizione e la propria attività, davanti al Senato di Lucca:

> Cum Germanis me sentire dixisti. Dii boni, quam hoc etiam vulgare est. An putas omnes Germanos veluti in eundem fasciculum alligatos?... Si sentire me cum Germanis theologis vis dicere, istuc quoque perplexum est. Nimirum in Germania theologi nobilissimi sunt multi... Germanos vocas Oecolampadium, Rotherodamum, Melanchtonem, Lutherum, Pomeranum, Bucerum, et caeteros qui in suspicionem vocati sunt? Ego vero ex theologis nostris tam stupidum arbitror esse neminem, qui non intelligat et fateatur, permulta esse in his quae ab illis scripta sunt, digna prorsus omni laude: sunt enim graviter, accurate et syncere scripta... [12].

Chi aveva difeso Erasmo contro gli attacchi dei «monachi hispani» che tanto lo avevano infastidito e preoccupato, era stato Alfonso de Valdés, l'iniziatore e venerato maestro dei principali riformati italiani, dall'Ochino al Vermigli, il quale, come segretario della cancelleria imperiale, era riuscito ad ottenere un breve di protezione per Erasmo. La memoria di questi e del suo fratello Giovanni, che dal 1528 era in rapporto epistolare con Erasmo, era legata a nomi che ormai si potevano ricordare solo «ad deterrendum». È quindi comprensibile che le anime pie non leggessero piú le opere morali e religiose di Erasmo, e che invece trovassero buona accoglienza le edizioni espurgate di Erasmo, come quella cosí farraginosa, stampata dai Giunti nel 1575, sotto il nome di Paolo Manunzio (quanto differente da quella curata dal grande suo zio pochi decenni prima soltanto): *Adagia, quaecunque*

[12] AONII PALEARII VERULANI *Epistolarum libri, Orationes, De animorum immortalitate*, Basileae s. d., pp. 347-48. Il concilio di Trento aveva censurato Erasmo per avere insegnato che il peccato originale si contrae per imitazione, quindi non oggettivamente, ma soggettivamente, e per avere detto che quando i fanciulli vengono all'età di ragione, si deve chiedere loro se vogliono ratificare gli impegni presi nel battesimo, lasciandoli liberi di rifiutarli.

ad hanc diem exierunt, Pauli Manutii studio atque industria, doctissimorum Theologorum consilio atque ope, ab omnibus mendis vindicata, quae pium et veritatis catholicae studiosum lectorem poterant offendere, quem laborem a Conc. Trid. Manutio mandatum Gregorius XIII ita comprobavit, ut omnes adagiorum libros una excepta editione Manutiana prohibeat et condemnet; sublatis etiam falsis interpretationibus, et non nullis, quae nihil ad propositam rem pertinebant, longis inanibusque digressionibus. E sí che le digressioni sono ancor oggi la parte piú viva e calda degli *Adagia*[13]. Benché fosse giudicata severissimamente dal Mureto, il quale scrisse di non aver visto mai nessun libro che cosí confermasse il vecchio detto «Magnus liber, magnum malum», lamentandosi anche «cum enim nobis interdictum sit lectione aliorum omnium librorum, quibus proverbia explicantur...», l'edizione giuntina ebbe buon numero di ristampe, se si pensa che oltre le innumerevoli protestanti, se ne aveva sul mercato anche una cattolica, pubblicata a Parigi quattro anni prima della giuntina, e che questa fu ristampata a Venezia nel 1578, nel 1585 e nel 1609[14].

[13] Cfr. anche F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn 1883, vol. I, p. 354. In molte biblioteche formatesi durante il periodo della Controriforma, questa edizione manuziana degli *Adagia* è ancora catalogata sotto il nome di Paolo Manuzio, il quale fu poi solo il patrono dell'edizione, curata per quanto riguarda la parte teologica dal vescovo di Reggio, Eustachio Locatelli, e edita a cura dei Giunti. Il nome di Erasmo appare solo nelle dichiarazioni dei censori e nelle approvazioni ecclesiastiche. Il promotore dell'edizione fu monsignor T. Manriquez. La riduzione giuntina è molto piú onesta della parigina del 1571: quest'ultima sostituisce di proprio elogi alle invettive e agli ammonimenti violenti di Erasmo, mentre la prima si accontenta di sopprimere ampiamente i passi incriminabili, ma non fa aggiunte, pel campo morale-religioso. Paolo Manuzio curò anche allo stesso modo una edizione degli *Apophtegmata* (Venezia 1577, 1590, 1604; Brescia 1601). Un'idea dell'entità della riduzione può esser data dal fatto che lo *Scarabeus* nella edizione Le Clerc occupa le colonne 869-83, mentre in quella giuntina, di formato piú piccolo, occupa le colonne 932-43.

[14] M. A. MURETI *Variarum lectionum libri XV*, Lugduni 1594, pp. 324 sgg. Il Mureto commenta: «Sublata quidem omnia, quae piorum animos offendere poterant, existimo: neque dubito, quin Episcopus Regiensis, qua rerum sacrarum intelligentia, et qua in rebus sibi mandatis diligentia est, quod suarum partium erat, egregie praestiterit: sed vellem aliquid diligentiae ab aliis collatum ad ea quoque tollenda, quae ineruditis errorem obijcere, eruditis nauseam movere posset... Nunc omnes fatuas interpretationes intactas reliquerunt, eisque tamquam sacris pepercerunt», dove l'ironia del Mureto è evidente, tanto piú che conclude che l'effetto del-

Non si trattava solo dell'Inquisizione e dei divieti del concilio: non occorre dimenticare che, nonostante tutta la affinità spirituale e le somiglianze di molti atteggiamenti, il *Consilium de emendanda Ecclesia* del 1538 – alla preparazione del quale avevano preso parte uomini come il Contarini e l'«humanissimus» Sadoleto, al quale Erasmo aveva scritto dieci anni prima una famosa lettera esprimente il proprio dolore pel sacco di Roma – proponeva la proibizione della lettura dei *Colloqui* erasmiani nelle scuole ecclesiastiche, perché in essi v'erano molte massime capaci di far cadere nell'empietà menti indotte. Il Calcagnini paragonava questa proposta alla condanna dei poeti nella repubblica platonica: e proprio in una lettera a Pellegrino Morato, il padre della famosa Olimpia, dove esprime un giudizio sulla Riforma cosí ambiguo, da far pensare senz'altro alle esitazioni e alle incertezze di Erasmo [15]. Era un vero allontanarsi delle coscienze anche piú aperte dall'opera erasmiana.

Ma l'insegnamento erasmiano continuò ad esercitare diretta efficacia religiosa e morale, anche se non piú in Italia, su un gruppo di italiani, notevoli per la loro qua-

l'edizione è di fare attribuire tutti gli errori ad Erasmo. Il Mureto aggiunge un lungo elenco di errori e di false interpretazioni, erasmiane – e queste egli le scusa con la mirabile attività dell'umanista messo al bando – e degli editori, che gli fanno esclamare: «Tanti fuerunt, ut propter tales nugas librum in tantam molem excrescere oporteret?» (*ibid.*, p. 328).

[15] *Consilium delectorum cardinalium de emendanda Ecclesia, juxta exemplar quod Coloniae M. Novenianus excudebat, anno a Christo nato 1538*, p. 25. Dopo avere ammonito di curare che i professori di filosofia non insegnino teorie empie, avverte: «Et quoniam pueris in ludis solent nunc legi *Colloquia* Erasmi, in quibus multa sunt quae rudes animos informent ad impietatem, ideo eorum lectio in ludis literariis prohibenda esset». Le parole del Calcagnini, – che prima della polemica erasmiana con Alberto Pio da Carpi parlava di «Erasmus Noster» (CAELII CALCAGNINI FERRARIENSIS PROTONOTARII APOSTOLICI *Opera aliquot*, Basileae 1544, p. 149), ed anzi della «felicitas» dell'ingegno d'Erasmo (p. 399) ammonendo anche un amico: «Sed enim te in Erasmum aequiorem esse oportet, quod vir eminentissimus, non vitio sed fato potius quodam ad contentiones et digladiationes proritari solet», – del Calcagnini pel quale ancora al tempo del Tiraboschi sarà titolo d'onore l'esser stato lodato da Erasmo (G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Milano 1833, vol. III, p. 33), sono queste: «[le questioni religiose] non nisi apud initiatos disserenda ac discutenda sunt, ne discindant inconsutilem tunicam domini. Haec ratio, puto, suasit bonis illis viris, qui nuperrime exemplum restituendae pietatis Christianae conscripserunt Paulo Pontifici Maximo, ut colloquia Erasmi non aliter e republica nostra ablegaverint, ac Plato Homerum aliquando e sua depulerit» (p. 195).

lità, se non piú per la quantità o il grado. La lettura infatti, e lo studio di Erasmo continuarono fra gli italiani allontanatisi dal loro paese «purioris religionis causa», fra quegli uomini pii, «egregi di virtú e di scienza», i quali, rarissimo esempio nel mondo umanistico, unirono chiara scienza e chiara, cioè forte coscienza, ed «onorarono il paese natio scrivendo, predicando nella Svizzera, in Inghilterra, in Germania»[16], e in ispecie fra i membri di quel gruppo, piú indipendente dalle chiese e dalle autorità costituite e tradizionali, che continuò la libera religiosità umanistica, e che ebbe il suo centro spirituale proprio nell'erasmiana città di Basilea.

Il piú famoso e grande di quegli uomini, Fausto Sozzini, cosí scrive – era trascorsa ormai una generazione dall'età eroica dell'esilio italiano, ma egli era ancor vicino ad essa spiritualmente – quasi delineando la storia del movimento di spiriti iniziato dallo zio Lelio, dall'Ochino, dal Curione, dal Castellione, ma che da lui doveva prendere sistemazione e nome, e dopo avere accennato alla gravità del problema del libero arbitrio pel quale gli italiani si staccavano e da luterani e da riformati:

> Itaque factum est ut plerique eorum, qui nostra memoria christianae religionis notitiam funditus propemodum eversam instaurare sunt aggressi, ad hunc lapidem offenderunt et caeteris antiquioribus spretis unum Augustinum vel secuti, aut certe se sequi arbitrati, tam absurdam, immo nefariam et detestandam opinionem, qua (velint nolint) Deus et peccati primus auctor et egregius simulator... esse necessario concluditur, ac pietas universa convellitur, imprudentes pro salutis nostrae praecipuo quodam fundamento christiani nominis populo obtruserint. Viderunt hoc non pauci viri praestantissimi qui in plerisque Satanae imposturis detegendis cum illis ipsis consenserunt, nec tanto malo obviam ire neglexerunt... Ex iis vero, qui iam obdormierunt quatuor tantummodo praecipuos commemorem; primus qui sese tam perniciosae imprudentiae fortiter opposuit magnus ille Des. Erasmus Roterodamus fuit, qui Martino Luthero apertissime hac in re obstitit, et luculentissimis de hoc argumento libris editis adeo omnes Lutheri

[16] F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, nuova ed. a cura di B. Croce, Bari 1925, vol. I, p. 131.

copias, et machinas, quibus veritatem oppugnare instituerat, fregit atque subvertit, ut vix ad eas penitus delendas, ac dissolvendas aliquid requiri praeterea posse videatur.

Seguono il Bibliander, il Melantone, il Castellione, il Borrhaus-Cellarius [17].

Cosí pure nell'altro primo scorcio storico del movimento antitrinitario, dovuto al Blandrata, il quale riallaccia esplicitamente e consapevolmente il proprio pensiero alle prime dispute patristiche, dopo Abelardo, Gioacchino da Fiore, e altri filosofi e teologi medievali, quando si giunge ai tempi moderni, troviamo annotato, ancor prima che si parli di Lutero: «Quid vero nostra aetate praetermisit Erasmus Roterodamus, vir doctissimus, quominus hanc non detegeret inanem de Deo philosophiam?» (Il Blandrata non si riferisce piú alla dottrina del libero arbitrio, ma a quella della Trinità). In un altro punto del libro, dove la storia del movimento unitario è fusa con quella della Riforma («Quomodo Christus suam instauret ecclesiam», non piú un elenco di «reclamatores»), il Blandrata insiste: dopo Lutero e Melantone, «cum Deus ad puriora nos perducere vellet, mox Zuinglium excitavit»; a questi successero «adhuc meliores reformatores»: Bucero, Ecolampadio, Musculo, Pietro Martire, Calvino, Ochino e Vireto; ma Iddio continuò a chiamare altri spiriti alla lotta per la verità.

Excitavit autem Erasmum Roterodamum, qui nostra aetate primus movit hunc lapidem, et non oscure de uno Deo

[17] SEBASTIANI CASTELLIONIS *Dialogi IIII... omnia nunc primum in lucem edita*, per Theophil. Philadelphum, Aresdorffii, 1578. Prefazione di «Felix Turpio Urbevetanus», non numerata. Fausto Sozzini da Siena, che si nasconde sotto tale trasparente pseudonimo, dice che Melantone era stato da principio sostenitore di Lutero nella questione del libero arbitrio, ma poi, dopo la morte del gran sassone, «libere, dum vixit, *tum voce*, tum scripto, ubi opportunitatem eius rei nactus est contrariam sententiam strenue propugnaret, et ab iam recepto mendacio complurium animos revocavit»; probabilmente con quel «voce» Fausto non si riferisce alla predicazione, ma alla conversazione, ripetendo una tradizione trasmessagli oralmente o attraverso gli appunti dallo zio Lelio, che possiamo pensare anche lui ammiratore di Erasmo. Nella *Farrago* di «Martino Bellio», alla quale, oltre il Castellione, non furono estranei Lelio Sozzini e Celio Secondo Curione, Erasmo ha una gran parte: e questo si deve probabilmente a Lelio Sozzini.

patre docuit, carpens ceteros magis, quam aperte aliquid pronuntians; post Erasmum surrexit Michael Servetus [18].

Cosí il fondatore del movimento sociniano e quello della Chiesa unitaria riconoscevano fra i loro predecessori Erasmo, e gli rendevano gran testimonianza di ammirazione.

Ma questi sono richiami espliciti e consapevoli, derivati da una prima riflessione storica, e ormai distaccati dalla efficacia immediata, dalla diretta influenza morale, religiosa e anche letteraria di Erasmo: onorevoli testimonianze di storici, piú che caldo consenso di chi affronti problemi non solo logicamente e idealmente affini, piú che il consentire personale ad una mentalità e il riprenderne i motivi nelle proprie opere.

Il Sozzini però raccoglieva la tradizione erasmiana del gruppo italiano di Basilea affermatasi col grande erasmiano Celio Secondo Curione. Questi si può dire un erasmiano vero e proprio, anche per la sua attività letteraria, nonostante che nel suo *Pasquillus ecstaticus* satireggi Erasmo, paragonandolo a qualcosa come un fantoccio da fiera o uno spaventapasseri, cambiante posizione col mutar del vento: all'ingresso del «vero cielo» e all'uscita da quello «papistico» Pasquino racconta a Marforio di aver visto «ad Mercurii circulum», uno strano spettacolo:

Quendam inter duas columnas fune per medium ducto appensum. In capite habebat cornua cervina duo, e pedibus pendebat culeus, ipse vero perpetuo motu volvebatur: nam inter cornua appensum erat velum, ut in navibus videmus. Itaque aura secunda velum implente, ille in orbem ferebatur, ita ut pedibus coelum percutere velle videretur: eadem aura paulisper remittente, ipse culei gravitate revol-

[18] *De falsa et vera unius Dei patris, filii, et spiritus sancti cognitione, libri duo. Authoribus ministris Ecclesiarum consentientium in Sarmatia et Transylvania*, Alba Julia 1567, p. 42. Il passo seguente a p. 121. Le citazioni da Erasmo e di Erasmo sono frequenti in tutto il libro. Il capitolo VII è tutto dedicato ad Erasmo: «Quam varii fuerint et inconstantes interpretes et scripturas ad victoriam detorserint, ex annotationibus Erasmi Roterodami». Nella prefazione il libro stesso vien paragonato a Sileno, «instar Silenorum Alcibiadis», alludendo alla rozza veste tipografica e allo stile disadorno.

vebatur in pedes, atque sic sursum deorsum, huc atque illuc agebatur.

Alla domanda di Marforio, Pasquino risponde che quell'uomo non era piú riconoscibile, ma che il Genio che l'accompagnava gli riferí «eum esse Desiderium Erasmum Roterodamum, inter coelum papisticum et Christianum his modis acceptum». Marforio esclama: «Doleo, ita me Deus amet, huiusmodi hominis vicem, alioqui et docti et perurbani, facetique». Pasquino replica:

Et me etiam huiusmodi spectaculum vehementer commovit: sed quid facias? utrumque hostes habuit innumeros, et nescio quo fato huc fuerit destinatus. Inter omnes tamen, qui illum odio persequebantur, nullos sibi magis infestos sensit, quam monachos; nam et circumfertur epitaphium quoddam, quod mihi ungues alicuius monachi sapere videtur.

MARFORIUS Refer quaeso.

PASQUINUS Referam, sed haec lege, ut risum contineas:

Hic jacet Erasmus, qui quondam pravus erat mus
Rodere qui solitus, roditur a vermibus.

MARFORIUS Bellum scilicet epitaphium, et pinguem Musam redolens cucullatorum. Sed quid ita tractabatur hic tantus vir?

PASQUINUS Ita solent qui altero pede terram, altero coelum volunt contingere: nec enim solus hic pendet Erasmus, ut dixi, et audivi alios multos Erasmi similes gravioribus poenis afficiendos [19].

Nel 1543, o pochi anni prima, quando il *Pasquillus* fu composto, Erasmo non era ancora stato esplicitamente condannato, il Curione si trovava nel bel mezzo delle questioni teologiche, e per questo le espressioni di ammirazione sono scarse per Erasmo, il quale aveva sempre tenuto a mantenersi al di sopra della lotta.

Il Curione non ci ha lasciato indicazioni che confermino esplicitamente un cambiamento di opinione in propo-

[19] CAELII SECUNDI CURIONIS *Pasquillus ecstaticus..., omnia auctiora, emendatiora; adiectae quoque... Quaestiones Pasquilli, in futuro Concilio a Paulo III Pontifice indicto, disputandae...*, pp. 164 sgg.; pp. 170 sgg. della edizione di Ginevra del 1543.

sito: ma gli anni debbono aver confermato la sua ammirazione pel pensiero di Erasmo, e forse anche gli hanno fatto vedere nuovi aspetti giusti delle dottrine di lui in fatto di teologia. Erasmiano del resto il Curione era già al tempo della preparazione del *Pasquillus*; infatti prettamente erasmiano, derivato dagli *Adagia*, è il motivo letterario, oltre che il contenuto, del primo trattatello del Curione, *Araneus, sive de providentia Dei*. L'impostazione è piú accademica di quella dello *Scarabeus* erasmiano, che è di movimento libero e vivace, sul tono di una digressione, mentre lo *Araneus* è tenuto sulla linea regolare di una orazione ben compartita. Ma il motivo è lo stesso: come Erasmo muove dalla piccolezza e abiezione dello scarabeo di fronte all'aquila che osa affrontare, per affermare la potenza di Dio manifestantesi anche negli abietti, il Curione prende le mosse da quell'animaletto che secondo l'adagio «significat inanitatem et inopiam etiam hodie», per celebrare la provvidenza di Dio che in esso ha posto tante perfezioni, e per partire da quel minimo essere abietto verso la infinita perfezione del cosmo, della immensa fabbrica del mondo: «Nihil tam humile in specie, tam abiectum atque pusillum est: in quo summus ille creator et rector non sit summopere suspiciendus, et cuius non sit usus amplissimus». Un richiamo espresso ad Erasmo si ha nella introduzione alla operetta: «Nos enim non febrim quartanam, non fungos, non calvitium, non Busyridem, non *stultitiam* huc accessimus laudaturi, sed Araneum, pusillum quidem corpore, sed virtuti magnum»[20].

Ancor piú evidentemente erasmiana è l'ispirazione dell'altro libretto religioso del Curione, il dialogo *De amplitudine beati regni Dei*, che già fino dal titolo ricorda la *Concio de magnitudine misericordiarum Domini*, mentre nel testo segue piú da vicino le argomentazioni erasmiane a proposito del libero arbitrio che le pie considerazioni della *Concio*. Come Erasmo, il Curione afferma che la Bibbia è oscura e necessita di un criterio di interpretazione tale che non induca a fare di Dio un tiranno: «sed quo

[20] La prima edizione dell'*Araneus* è di Venezia 1540, la seconda di Basilea 1547: da questa citiamo. Il primo passo è da p. 30, il secondo da p. 4.

difficilior atque obscurior est, eo erit inventa et pervestigata iucundior»; sulle tracce di Erasmo il piemontese esalta la misericordia divina, legge d'amore: «Nunquam enim nutus bonus est magister officii; sed amor et beneficiorum consideratio». Anche i richiami alla legge e alla fede di natura, per le quali ci si salva, onde non è necessaria la fede esplicitamente dichiarata né quella rivelata, sono di carattere erasmiano, oltre che derivati dal neoplatonismo italiano. Caratteristico è il modo col quale il Curione conduce la dimostrazione:

> Nos igitur Regni Dei amplitudinem ex quatuor locis firmissimis et clarissimis, quanta fieri potest brevitate, demonstrabimus. Primum a potentia Dei, deinde a sapientia, tum a bonitate, sive misericordia: postremo a testimoniis divinis [21].

Piú pedissequo l'altrimenti ignoto Marsilio Andreasi da Mantova, il quale in un sermone *De amplitudine misericordiae Dei*, scritto in italiano, e che ci è conosciuto solo nella traduzione di un figlio del Curione, esorta ad aver fiducia nella misericordia divina, ad esercitare noi questa virtú per esser degni del perdono divino, ecc. [22]. Questi motivi non sono nuovi nella storia della vita spirituale cristiana, tutt'altro: ma la loro formulazione in quei momenti di aspre lotte confessionali era opera di seguaci di Erasmo, di gente che aveva sentito la efficacia delle sue dottrine, e non può essere opera di altri: gli altri dannavano e condannavano.

Col Curione, il Castellione: che il Calvino cogli scolari

[21] CAELII SECUNDI CURIONIS *De amplitudine beati regni Dei dialogi seu libri duo*, Basileae 1544, pp. 2 (cfr. ERASMI *Opera* cit., vol. V, pp. 557 sgg.), 10, 20, 148. Cfr. l'edizione del *De haeriticis*, a cura di R. H. Bainton (*Concerning heretics..., now first done into English...*, New York 1935). Il Bainton vi rileva anche motivi erasmiani del Curione. Va notato anche che opere erasmiane si trovavano anche nelle biblioteche del Gribaldi Mofa e del Castelvetro, come ci avverte il biografo del Castelvetro, il Sandonnini (L. Castelvetro, Bologna 1882 [Annotazioni al Nuovo Testamento, e altri commentari evangelici, cfr. p. 308]), e come si può riscontrare nell'elenco di opere lasciate dal Gribaldi a Tubinga nella sua fuga (*Fac. iuridicae professorum vocationes et electiones*, I, 1526-92, numero 15, III, ms presso la Biblioteca universitaria di Tubinga [*Adagia*]).

[22] *De amplitudine misericordiae Dei absolutissima oratio a Marsilio Andreasio Mantuano italico sermone primum conscripta, nunc in latinum conversa Coelio Horatio Curione S. F. interprete...*, Basileae 1550.

accusava senz'altro d'avere derivato tutta la sua scienza da Erasmo, che ad Erasmo si riferisce insistentemente nella *Defensio suarum translationum bibliorum*, benché non lo citi nella introduzione alla traduzione stessa. Un parallelo fra Erasmo e il Castellione, allo scopo di mostrare il debito della cultura di quest'ultimo al fiammingo, condurrebbe troppo lontano. Basterà ricordare che la ferma decisione ideale del Castellione lo ha condotto ad esplicare e a svolgere autonomamente e consapevolmente il principio razionale nella religione, allontanandosi cosí da Erasmo, il quale per mancanza di fermezza e di energica decisione trapassante in azione non poté giungere alla chiarezza consapevole di quei principî che pure la sua stessa opera contribuí piú fortemente che quella degli epigoni a fondare [23].

Non credo si possa seguire il parere negativo dello Hassinger riguardo ai rapporti dell'Aconcio con Erasmo. Lo Hassinger stesso segnala nel suo diligente lavoro passi di Erasmo dai quali l'Aconcio può avere attinto motivi: ma non crede di potersene servire, per mancanza di dichiarazioni espresse dell'Aconcio. Ma cosí non si potrebbe mai stabilire nessun rapporto di pensiero fra uomo e uomo, altro che quello del discepolato, espressamente dichiarato e professato, e non si escirebbe mai dalla lettera. Lo Hassinger nega anche che l'Aconcio fosse un umanista, fondandosi sulla scarsezza delle espressioni paganeggianti e delle citazioni latine, e sulla forte pietà dell'Aconcio, analoga a quella dell'Ochino. Ma mostra di non conoscere personalità come quella del Curione e quella del Castellione, e di non concepire i rapporti di idee che come rapporti di cultura e di dottrine specificamente e letteralmente enunciati. Ad ogni modo a noi basta raccogliere dal minuzioso lavoro dello Hassinger la prova che l'Aconcio conosceva e studiava gli *Adagia*, espressamente citati, per poter mettere l'Aconcio accanto agli altri italiani che sentirono l'efficacia morale e religiosa di Erasmo, e contribuirono ad elaborare, sui suoi motivi, e al di sopra del-

[23] *Defensio suarum translationum bibliorum, Sebastiani Castellionis*, Basileae 1562, *passim*.

le distinzioni e suddistinzioni scolastiche in sette e chiesuole, una religiosità piú libera e autonoma da vincoli dommatici [24].

L'indifferenza pel contenuto morale e soprattutto per quello religioso delle opere di Erasmo, palese già in Giordano Bruno, è dunque in gran parte un portato delle forze conservatrici della Controriforma, che reagendo alla diffusione del protestantesimo in Italia volle togliere di mezzo anche il piú pericoloso, perché meno dichiarato e meno esplicito avversario; quegli italiani che sfuggirono all'opera della Controriforma continuarono a sentire l'efficacia dell'insegnamento erasmiano, svolgendone anche ed arricchendone molti motivi, e continuarono ad ogni modo a leggere le opere di Erasmo e ad occuparsi delle sue idee. Ma se osserviamo piú da vicino queste testimonianze della fortuna di Erasmo che abbiamo raccolto, vediamo che quel distacco da Erasmo come maestro di vita religiosa e morale è già avviato presso quegli stessi che ne riprendono i motivi e che ne imitano gli scritti.

L'Aconcio, mentre continua lo spirito di Erasmo, ne rifiuta la dottrina specifica della possibilità della salvezza per fede naturale; il Castellione procede su una propria via e giunge a scrivere quel *De arte dubitandi* che atterrirà per tanto tempo con la sua audacia razionalistica a proposito dei problemi religiosi anche editori arditi come F. Sozzini: come già il Valdés s'era presto staccato dal venerato maestro per avviarsi, precisando il proprio pensiero, al suo misticismo spirituale, come il Curione riempiva di meditazioni e speculazioni neoplatoniche quegli schemi che Erasmo aveva creato per le sue riflessioni etico-religiose, Fausto Sozzini, Giorgio Blandrata svilupparono

[24] E. HASSINGER, *Studien zu Jacobus Acontius*, Berlin-Grunewald 1934, pp. 22 sgg. Dall'ottimo lavoro dello Hassinger citiamo (p. 24): *Adagia*, chil. I, cent. III, 7: «Huc allusisse videtur et divus Paulus apostolus, cum admonet, ut ad praecludendum aemulationem sinamus unumquemque in suo sensu abundare. Cui consilio si theologorum vulgus auscultaret, non esset hodie tanta digladiatio de nihili quaestiunculis. Sunt enim omnino quaedam, quae citra pietatis dispendium ignorari possint». Che doveva diventare, elaborato e concretato, il pensiero fondamentale di Jacopo Aconcio.

ed accettarono di Erasmo i motivi che li interessavano, riconoscendo l'importanza di alcune sue dottrine, ma accentuandone decisamente e nettamente, ormai lontani da lui nel tempo, e anche nello spirito – specie il Blandrata – i motivi piú critici e dissolutori proprio di quella tradizione che Erasmo non aveva voluto vedere intaccata. Si deve dunque dire che Erasmo con la sua teologia antidommatica pone solo indirettamente e mediatamente le premesse del movimento moralistico e razionalistico cui han dato il nome i due senesi Lelio e Fausto Sozzini, e la cui lotta piú famosa e feconda è, accanto alla disputa antitrinitaria, quella per l'affermazione del principio della tolleranza religiosa [25].

Di tutto ciò possiamo scorgere la ragione, simbolicamente espressa, nella curiosa immaginazione del Curione nel *Pasquillus*: come già il piú ardente fautore umanista di Lutero, il cavaliere Ulrich von Hutten, ora, un ventennio piú tardi, l'umanista filoanabattista italiano, pure ammirando e seguendo Erasmo, del quale riprende i motivi, ne constata con dolore e ne deplora la incertezza e perplessità onde, credendo mantenere intatta la indipendenza morale del letterato, dell'umanista, e aborrendo dagli aspetti violenti e negativi del rinnovamento religioso con le sue implicazioni sociali e politiche, il grande Erasmo, il maestro venerato, finisce per appoggiare e favorire la causa della conservazione. Cosí, mentre una parte, la maggiore di numero, della cultura italiana si allontanava dall'insegnamento di Erasmo seguendo l'indicazione e l'ammonimento di uomini come il Contarini e il Sadoleto, od ossequendo semplicemente alla proibizione ecclesiastica, l'altra, non certo la peggiore moralmente, o prendeva parte nel grande dibattito di idee ed esprimeva esigenze religiose, politiche e sociali per le quali lottava e soffriva, riprendendo e concretando di Erasmo qualche dottrina o qualche motivo ormai staccato dall'atteggiamento generale del pensiero e della vita di lui, o si trovava filosofica-

[25] Cfr. per esempio L. BORGHI, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam*, Firenze 1935, pp. 58 sg.; E. TROELTSCH, *«Via antiqua» und «Via Moderna»*, in *Gesammelte Schriften*, Tübingen, vol. IV, p. 771.

mente indifferente, come il Bruno, alla sua devozione e al suo moralismo: onde vivo rimaneva soprattutto l'interesse letterario [26].

[26] «Erasmo, uomo di molto ingegno e di erudizione assai vasta, ma piú versato negli studi della letteratura, che in que' della religione...» (TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana* cit., vol. III, p. 421).

Erasmo e l'Italia *

Non si può dire che il grande umanista sia rimasto per tutta la vita un ammiratore dell'Italia. Certo, non mancano nei suoi scritti, specie nelle sue lettere, le solite dichiarazioni umanistiche di ammirazione per la terra degli studi, delle buone lettere, dei begli ingegni e delle ricche biblioteche. Benché – egli dice in una lettera – sia poco filosofico amare o avversare una qualunque nazione, dal momento che in tutti i popoli c'è del bene e del male, «tamen in nullam a teneris annis animo propensiore fui quam Italiam»; e insiste: «magno studio frequenter molitus sum iter in Italiam...»[1]. La ragione di questa sua preferenza era la umanistica tradizionale ammirazione per gli ingegni e le dottrine onde l'Italia fioriva «cum apud nostrates ubique regnaret horrida barbaries, et omnis litteraturae politioris odium capitale». Dell'Italia gli piacquero le esimie doti del paese, la semplicità del popolo, la sobrietà, la civiltà dei costumi, il candore e l'umanità, tanto che aveva stabilito di fissare sua sede a Roma, «in eaque velut in communi patria consenescere»[2]. E lasciò l'Italia «aegre et invitus». Queste parole, di uno scritto polemico, dove Erasmo si difende per l'appunto dall'accusa di avere ingiustamente disprezzato l'Italia e i suoi abitatori, rimangono generiche. Non si tratta solo della genericità propria della rettorica umanistica come di ogni altra rettorica: queste parole sono puri complimenti, sen-

* [*Note su Erasmo e l'Italia*, in «Rivista di studi germanici», II, 1937, pp. 145-70 (*Bibliografia*, 156)].

[1] *Desideri Erasmi ad Petri Cursii defensionem nullo adversario bellacem*, in *Opera* cit., vol. X, col. 1750.

[2] *Opera* cit., vol. X, 1750.

za convinzione e senza fuoco. Non solo: ma queste espressioni, con alcune altre poche, rimangono isolate nell'epistolario e nelle opere di Erasmo, fra molte altre di calda simpatia per altri ambienti culturali, e quelle molte di diffidenza, di ironia e di avversione, che finiscono per procurargli, assieme al suo atteggiamento di fronte ai problemi suscitati dall'azione di Lutero, l'antipatia e l'ostilità di quegli ambienti italiani alla cui benevolenza e alla cui stima egli aveva tenuto e teneva sempre: degli umanisti e degli ecclesiastici attorno alla curia.

Il viaggio di Erasmo in Italia – al quale il De Nolhac attribuisce per vero eccessiva importanza – non cade nel primo periodo della sua vita, ma nel pieno della maturità, sulla soglia dei quarant'anni [3]. Non veniva per apprendere, studiare, conoscere persone ammirate: ma per cercare libri e manoscritti pei suoi lavori, per trovare un editore, per incontrare ammiratori, e infine per ottenere la laurea in teologia in una università italiana, che doveva essere Bologna, ma che poi fu Torino. La laurea doveva servirgli, egli sperava, per trovare un buon posto, sicuro. E a Roma le offerte non gli mancarono: ma nonostante il suo desiderio, non le accettò, o che il posto offertogli non gli sembrasse sicuro e abbastanza tranquillo, o che fosse sconcertato dal perenne stato di guerra dei potentati italiani e dallo scarso spirito di devozione cristiana incontrato in generale in Italia [4]. Di tutto quello che Erasmo cercava venendo in Italia, a non deluderlo fu l'editore, il munifico e intelligente Aldo Manuzio, con il gruppo di collaboratori, corrispondenti, amici eruditi greci e italiani che nella sua casa si raccoglievano, e ai quali molto deve la prima edizione degli *Adagia*. Ma, come l'ambiente parigino dove Erasmo ai tempi della giovinezza s'era stretto d'amicizia con qualche italiano – ad esempio il forlivese Fausto Andrelini [5] –, questo ambiente dotto di

[3] *Opera* cit., vol. X, 1775: «Ego... iam fere quadragenarius Italiam adii, non discendi,... sed videndi gratia».

[4] Sarebbe rimasto in Italia «nisi promissis montibus aureis in Angliam fuissem retractus verim quam revocatus» (*Opera* cit., vol. X, 1775; cfr. DE NOLHAC, *Erasme en Italie* cit., pp. 87 sg.).

[5] Cfr. *Opus epistolarum Desideri Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen, vol. I, lettere 84, 96-100, 103, 127, 134, e p. 220.

Venezia aveva, piú che carattere italiano, carattere cosmopolita; né a Parigi i rapporti con l'amico italiano oltrepassano uno scambio d'epigrammi scherzosi, né a Venezia l'amicizia col Lascaris, l'Egnazio, il Musuro, l'Argiropulo giunge piú profonda della collaborazione solidale all'attività editoriale attorno al Manuzio e alla sua «Nuova accademia», né a Napoli la allora comune cordialità umanistica s'approfondisce in un rapporto di vera intimità d'interessi mentali e culturali, con l'umanista medico Ambrogio Leone[6]. La collaborazione del gruppo manuziano con Erasmo, studiata dal Nolhac, è di carattere troppo immediato ed erudito perché se ne possa valutare e definire anche approssimativamente l'importanza: consiste infatti nell'invio o nella comunicazione diretta di indicazioni, citazioni, osservazioni filologiche, correzioni, appunti, fascicoletti di *excerpta* per l'*opus magnum* degli *Adagia*: e di tutto questo non si può conoscere né la entità né la qualità. Idee nuove e suggestioni originali da questo ambiente non vennero al dotto olandese. Di questo periodo veneziano Erasmo ha infatti conservato solo l'orgoglio delle erculee fatiche sostenute nella casa di Aldo, per la stampa degli *Adagia*, scritti, com'egli si compiace di ricordare, in mezzo allo strepito della tipografia, rifacendoli quasi sulle bozze, man mano che gli occorrevano alla mente nuove osservazioni o che gli venivano suggerite nuove aggiunte[7]. È dunque una compiacenza personale, autobiografica, piú che un ricordo italiano o veneto. Anzi, degli italiani conosciuti allora egli ci ha lasciato una pittura molto poco bella, dove si spiccia in modo non simpatico della riconoscenza dovuta al Manuzio e al suocero di questi che lo aveva ospitato, facendo una sordida avarizia della sobrietà italiana, ch'egli pur loda altrove[8]. Anche se qui Erasmo scrisse provocato dai cice-

[6] B. CROCE, *Erasmo e gli umanisti napoletani*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel 1936, p. 94.

[7] *Adagia*, in *Opera* cit., vol. II: «Herculei labores» (n. 2001, col. 707). Cfr. DE NOLHAC, *Erasme en Italie* cit., p. 39.

[8] Per la «Opulentia sordida», cfr. piú avanti, pp. 80, 81; per le lodi alla sobrietà italiana cfr., oltre la *Responsio* al Corsi cit., col. 1750 B, J. HUIZINGA, *Erasmus über Vaterland und Nationen*, nella *Gedenkschrift* cit., p. 47, nota 91.

roniani italiani, come vedremo, rimane pur vero ch'egli ridusse a molto poco i suoi ricordi veneti: anche nel ricordo dell'incontro con Aldo Manuzio c'è piú compiacenza per la propria fama e il proprio successo che gratitudine per chi lo accolse con tanto onore, per l'amicizia mostratagli [9].

Le allusioni di Erasmo all'Italia, quando non riguardano i ricordi e le compiacenze personali, sono sempre improntate a scarsa simpatia: nel 1517 egli scriveva al Latimer, che cercava un buon maestro d'umanità per il figlio, e avrebbe preferito un italiano, le seguenti severe parole.

> Nec ignoras Italorum ingenium, quam immenso praemio conduci postulent, ut ad Barbaros demigrent, etiam hi qui mediocres sunt. Ut ne dicam interim quod qui bonis literis instructi veniunt, mores nonnunquam non perinde bonos secum adferant [10].

Purché ci sia la dottrina, son tutti eguali, per Erasmo: «Mihi Italus est, quisquis probe doctus est, etiamsi sit apud Juvernos natus» [11].

Qui Erasmo non fa che ripetere le idee e le accuse contro gli umanisti italiani comunemente diffuse al suo tempo, come nella lode dell'Italia aveva ripetuto il divulgato elogio umanistico per la terra madre della latinità. Ma le radici, non di una antipatia o di una avversione esplicita e fondata, ma della grande indifferenza manifestata da Erasmo per il mondo umanistico italiano come conclusione d'una forte ostilità fondamentale, stanno nella personalità di Erasmo, e, in ispecie, nella delusione da lui provata col viaggio in Italia.

L'uomo della «devotio moderna», il discepolo dei «fratelli della vita comune», non poteva certo intendere il Rinascimento italiano come si presentava in quello scorcio di secolo, nella sua avanzata maturità, splendida e già un po' decadente. Il culto dell'antichità di un Pontano preoccupava spiacevolmente il suo animo cristiano,

[9] Cfr. *Opus epistolarum* cit., vol. I, p. 60.
[10] *Ibid.*, vol. II, 520 e 540; cfr. specialmente 540 (p. 485).
[11] *Ibid.*, p. 486.

il paganesimo di un Marullo lo spaventava [12]. E cosí passava indifferente e quasi estraneo fra quegli uomini. D'altra parte, l'interesse filologico che sembra fosse il suo preponderante nel viaggio in Italia, e forse le esigenze stesse del suo ufficio di tutore d'un nobile giovinetto, e gli incidenti della guerra della lega di Cambrai, lo tennero lontano da Firenze, dove avrebbe potuto raccogliere gli echi di un grande movimento di spiriti, piú congeniale al suo spirito e ai suoi propositi. Ma è notevole che, mentre i fondatori del movimento della «devotio moderna» e dei fratelli della vita comune avevano cercato espressamente di incontrare Marsilio Ficino, e avevano ritrovato in lui e nei suoi amici il proprio spirito di rinnovamento cristiano, se pure avviato sulla via della dottrina a loro estranea [13], il loro lontano e dottissimo discepolo non si curasse gran che d'entrare in diretto contatto con l'ambiente fiorentino. Al contrario del suo amico Muziano Rufo, che era stato in contatto diretto con il gruppo fiorentino, Erasmo non sentí affatto il bisogno di cercare i discepoli italiani degli uomini le cui idee aveva assorbito a Londra, nel circolo del Colet. E sí che il suo programma proveniva proprio dall'ambito delle idee del cristianesimo platonizzante del circolo fiorentino, ed era anzi l'analogo del programma di edizioni di testi antichi posto in atto con tanto successo da quegli uomini. Infatti, quando Erasmo diceva: «Equidem perspiciebam Italiam, et bibliothecarum auxilio et regionis auctoritate, ad operis editionem magno usui futuram» [14], pensava al primo passo della sua grandiosa opera di edizione dei padri della Chiesa, all'edizione di san Girolamo.

La lettera che abbiamo citata or ora è diretta al cardinal Grimani; non era l'Italia dell'Umanesimo come vien tradizionalmente rappresentato, era l'Italia ecclesiastica,

[12] CROCE, *Erasmo e gli umanisti napoletani* cit., pp. 93 sg. Tutto il *Ciceronianus* è testimonio dell'antiumanesimo di Erasmo. A questo proposito si veda anche quanto osserva, giustamente se pur genericamente, il TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo* cit., pp. 285 sg.

[13] A. HYMA, *The Christian Renaissance. A History of the «Devotio Moderna»*, Michigan 1924, p. 84.

[14] *Opus epistolarum* cit., vol. II, 334, 120 (p. 76).

l'Italia curiale, quella che Erasmo era venuto a cercare nelle biblioteche, della quale riconosceva e riconobbe sempre l'autorità, e dalla quale sperava aiuto e appoggio alla sua opera. Non è quindi nel rapporto fra la parte colta di una nazione, impersonata in alcuni uomini, e un grande uomo che rappresentasse la cultura di un'altra nazione, né nel rapporto fra una grande personalità e un mondo culturale nuovo, che sta il rapporto fra Erasmo e l'Italia. Erasmo si considerava cittadino di tutto il mondo terreno, per prepararsi alla sua cittadinanza nel mondo celeste: come tale, in concreto, si sentiva idealmente membro piú del mondo ecclesiastico che del mondo umanistico italiano. I rapporti positivi con quest'ultimo si esauriscono nella collaborazione veneta agli *Adagia*, e nell'amicizia con Aldo Manuzio; benché all'umanesimo italiano Erasmo debba oltreché l'ispirazione alla riedizione del *Nuovo Testamento*, i motivi del suo anticiceronianesimo: questi al Poliziano, quella al Valla, come vedremo. Ma in sostanza i rapporti di Erasmo con il mondo colto italiano – diciamo i rapporti della sua personalità concreta, formata, con gli italiani del suo tempo, e non il suo debito specifico di uomo colto e dotto e devoto alla grande cultura italiana del periodo eroico, della quale anch'egli non è che un epigono – rimangono pur sempre sotto il segno di quell'addottoramento torinese in teologia ch'egli si affrettò a prendere appena entrato in Italia – sia pure per rifiutarlo piú tardi nel fervore delle polemiche.

L'ambiente italiano che piú piacque ad Erasmo fu quello della casa del cardinale Grimani, o quello del Sadoleto, del Pole, che doveva assurgere a importanza storica di primo piano piú tardi, dopo la morte dell'umanista olandese, coi tentativi di conciliazione fra la Chiesa cattolica e i protestanti, e il cui atteggiamento si può cogliere al vivo nella famosa lettera del Sadoleto ai ginevrini [15], o

[15] *Jacobus Sadoletus... Episcopus Carpentoracti S. R. E. tituli Sancti Calixti, presbyter cardinalis, suis desideratis fratribus, magistratui, concilio et civibus genevensibus*, X Cal. Apr. 1539, in SADOLETI *Opera*, Verona 1773, vol. I, pp. 171, 186.

nelle concessioni del Contarini, che pur non fu diretto amico di Erasmo, alle richieste protestanti, alla dieta di Ratisbona [16].

Di un commento biblico inviatogli con molti complimenti dal Sadoleto – conosciuto fuori d'Italia, non all'epoca del viaggio – Erasmo giunge a scrivere le seguenti parole, un po' iperboliche, ma sincere:

> Ea lectione factus sum primum alacrior, dein adversus quorundam improbissimos tumultus animosior, postremo ad pietatis studium inflammatior, et omnino meipso melior. Manifesto sensi spiritus energiam per te loquentis. Non sic inflammares, nisi flagrares ipse: non sic raperes, nisi raptus afflatu numinis [17].

A lui manda i suoi sfoghi contro chi l'accusava di essere «impiorum dogmatum auctor, Pontificiae dignitatis eversor, Scripturarum ἀκινήτων falsarius, schismatis molitor», esclamando: «Mihi neutiquam vir pius videatur, qui haec tacitus ferat»; con lui si lamenta degli italiani: «Nec defuerunt Itali, qui Caesarem totamque Caesaris aulam in meum exitium irritarent, et persuaserant, nisi literarum praesidio aequioris iudicii principes revocassem» [18]; a lui apriva il suo animo a proposito delle dignità ecclesiastiche delle quali gli era stato accennato dal Sadoleto stesso: prima ringrazia l'amico, e dichiara di non averne desiderio, poiché gli basta quel che ha, per vivere tranquillamente, e i re di Francia e d'Inghilterra gli hanno offerte altre dignità, ch'egli ha pure rifiutato. Ma non si ferma qui:

> Quid Clementi persuasum sit, nescio: illud mihi persuasum habeo, si summo pontefici, tum hic animus meus, tum ea, quae vel feci vel passus sum, perinde paterent, ut patent Deo τῳ καρδιόγνωστῃ, aliquanto propensior esset in Erasmum quam in quosdam, qui tumultuose clamarunt [19].

[16] R. STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, in «Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte», 53, fasc. 2, n. 160, Leipzig 1936, pp. 99 sgg.
F. DITTRICH, *G. Contarini*, Braunsberg 1885, pp. 505 sgg.
[17] Erasmo al Sadoleto, 1529 (*Opera* cit., vol. III, 1254 A).
[18] *Ibid.*, 1268 C.
[19] *Ibid.*, 1271 D.

Ad Erasmo premeva conservare presso Clemente VII la stima e la simpatia di cui aveva goduto presso Leone X. Questi gli aveva mostrato il suo interesse e la sua benevolenza fin da quando era cardinale, al tempo del viaggio di Erasmo a Roma, e lo aveva difeso contro le accuse dei troppo gelosi zelatori della tradizione, incoraggiandolo alla sua opera di editore dei padri. Cosí Erasmo avrebbe voluto veder continuare i suoi rapporti con l'Italia, cioè con quel gruppo di umanisti che si raccoglievano attorno alla curia, con a capo il Bembo. In tutta Italia, è la Roma papale quella che attira Erasmo, quella che desta i suoi entusiasmi, quella ch'egli sospirerà a lungo, lamentandosi di non esservici fermato.

Di Roma, Erasmo fu davvero un entusiasta appassionato. Nella lettera di scuse e di congedo al cardinale Domenico Grimani, che gli aveva offerto la sua ospitalità purché rimanesse a Roma, possiamo incontrare espressioni di questo genere, nel racconto del come egli lasciò Roma:

> Variae res hac solent afficere animum meum; neque enim non possum tangi Romae desiderio, quoties tantus tantarum simul commoditatum acervus in mentem venit. Primum urbis omnium multo celeberrimae lumen ac theatrum, dulcissima libertas, tot locupletissimae bibliothecae, suavissima tot eruditissimorum hominum consuetudo, tot litteratae confabulationes, tot antiquitatis monumenta, denique tot uno in loco totius orbis lumina [20].

Per abbandonare Roma dovette farsi forza; s'era già troppo impegnato con gli amici inglesi che lo avevano fatto chiamare dal nuovo re Enrico VIII: ma le profferte del Grimani e le sue parole stavano per convincerlo a rimanere. Cosí si risolse di partire senza fare al cardinale la visita di congedo. Il Nolhac ha narrato l'incontro dell'umanista con il cardinale, che fu cordiale e affettuoso; Erasmo stesso racconta, compiaciutissimo:

> Venientem excipit non ut cardinalis, et talis cardinalis, extremae sortis homunculum, sed ut collegam. Posita est sella, colloquuti sumus duas horas, nec interim licuit ma-

[20] *Opus epistolarum* cit., vol. II, 334, 30 (p. 74).

num admovere pileo. Prodigiosam in tanto rerum fastigio comitatem... Aegre me dimisit a colloquio, sed quum abire gestientem diutius remorari nollet, illud extremis verbis a me stipulatus est, ut ipsum adhuc semel inviseram, priusquam urbe excederem. Non redii infelix ne hominis facundia victus, mutarem sententiam. Nunquam mihi mens aeque fuit laeva [21].

Ma scrisse al cardinale la lettera che abbiamo già ricordato, con queste parole concitate:

Proinde verebar ne si redissem ad tuam celsitudinem, verterem animi decretum... Sentiebam urbis amorem, quem vix excusseram, denuo tacitis auctibus gliscere: proinde ni me repente Roma divulsissem, nunquam deinde fueram Romam relicturus. Abripui me ne rursus afflarer.

Il Nolhac si chiede pateticamente: «Quel amoureux de Rome a jamais mieux dit?» [22]. Vien fatto di pensare al Goethe, allo Stendhal, ai romantici e postromantici innamorati della città delle rovine e della decaduta grandezza. Erasmo invece pensava alla salute del suo corpo cui l'aria romana, specie nella saluberrima posizione di palazzo Venezia, dove il cardinal Grimani gli aveva offerto ospitalità, si confaceva; pensava alle biblioteche, alla compagnia dei dotti, ai monumenti come oggetti di studio, all'utilità della città grande e frequentata da tanti importanti personaggi. Ma la suggestione implicita nella domanda dello studioso francese ha pur qualcosa di vero: c'è un tono sentimentale e appassionato in tutta questa storia di fuga improvvisa per timore di non sapersi dominare, in quelle parole «divulsissem», «afflarer», in quell'amore che ritorna «tacitis auctibus». Certo, a Roma aveva anche trovato materia di scandalo: ma un Bembo lo favoriva, un cardinal Riario lo cercava, e se anche il dotto olandese pare non essersi accorto di Michelangelo, voglio dire della vita artistica e letteraria, dell'arte italiana, egli dové provare viva simpatia per quella curia che, attraverso la nuova letteratura umanistica, cercava di rinnovare la

[21] Erasmo ad Agostino da Gubbio (Eugubinus) (*Opera* cit., vol. III, 1375 A-D).
[22] DE NOLHAC, *Erasme en Italie* cit., p. 91, nota 1.

Chiesa, partendo da un rinnovamento culturale e intellettuale per giungere a una riforma morale e religiosa, per quei cardinali che trattavano da pari a pari coi dotti. La *docta pietas* di quegli umanisti gli pareva conforme al suo ideale di rinnovamento cristiano, in quel primo momento.

La natura di questo sentimento, onde Erasmo trovava in Roma la «patria comune» dei letterati cristiani, è illuminata perspicuamente dalla sua lettera al Sadoleto, in risposta ad una dove l'amico gli aveva parlato del sacco di Roma e delle proprie sorti.

È noto come il sacco di Roma scuotesse gli animi degli umanisti che avevano preso ad accorrervi all'inizio del secolo e che ora si vedevano dispersi; e come in esso molte menti devote vedessero l'adempimento delle profezie savonaroliane. Un momento apocalittico. Il primo motivo toccato da Erasmo, dopo le scuse per il ritardo della risposta, è quello della biblioteca del Sadoleto, perdutasi nel sacco, del che Erasmo si conduole con l'amico. È certo un riguardo personale: ma mostra anche come Erasmo non fosse profondamente toccato dall'avvenimento, che aveva tanto sgomentato gli italiani. Conclude le condoglianze con una frase ambigua, fra l'affetto estremo e un sorridente egoismo: «Atque hic non tam amici vicem dolemus, quam nostra»: una cosí bella e fornita biblioteca! E commenta:

> Quemadmodum urbis Romae calamitas omnium nationum calamitas fuit, quippe quae non solum arx fuerat Christianae religionis, et ingeniorum altrix ac Musarum, ut ita dicam, tranquillissimum domicilium, verum etiam omnium gentium communis mater.

La perdita della biblioteca del Sadoleto è stata una calamità per Erasmo, come il sacco di Roma è stato una calamità per l'orbe cristiano: l'avvenimento piú terribile di quell'inizio di secolo è materia d'un paragone, a proposito d'una biblioteca. Vero e grande amore umanistico per gli studi e per i libri. Erasmo continua:

> Quem enim illa civitas, quamvis in alio mundo natum, non placido gremio excipiebat, fovebat, educabat? Quis illic, licet ab extremo orbis angulo profectus, sibi videba-

tur hospes? Immo quam multis illa patria sua fuit clarior, dulcior, atque etiam felicior?

Non c'è ancora barlume dello sgomento religioso che si può ancora scorgere nel contariniano *Consilium de emendanda Ecclesia* del 1538, piú di dieci anni dopo il sacco. Erasmo vede la sciagura della sede di Pietro con occhio non cattolico, se pur ancora non protestante: dopo la biblioteca dell'amico, la cosa che lo preoccupa di piú è la scomparsa di quel mondo attorno alla curia, cosí ospitale, cosí accogliente, cosí colto, dove facile era la vita e piacevole: «Nobis enim ac studiosis omnibus ereptum esse ducimus, quicquid ibi periit»[23].

Quando esce dalle preoccupazioni del dotto cristiano dall'occhio umanistico, Erasmo fa appena un accenno alla situazione della religione cristiana, che è scossa e insidiata da tante lotte d'opinioni, e pensa in primo luogo alle «pestilentiae, bulimiae, et rerum omnium caritas». Solo verso la fine il motivo della punizione divina, che pure era stato fortemente sentito in Italia, fa la sua apparizione: ma in secondo ordine, e con carattere soprattutto retorico. Il suo interesse stava ormai, dopo piú di un anno dal luttuoso avvenimento, non nella storia della città papale, ma nella disputa luterana. Gli pare che Lutero sia sulla via di cedere, ma teme che il male non abbia a rincrudire per opera di piccoli personaggi interessati ad intorbidare le acque:

> Victoriam autem Christo debitam ad se rapere moliuntur, nec satis magnificum triumphum existimant, nisi non solum haereses prostratas videant, sed et bonas literas proculcarint... Sed adversus horum insolentiam, confido summi pontificis, episcoporum ac principum aequitatem bonis ac doctis viris auxilio futuram[24].

Anche in altre lettere risuona il lamento sulla sorte d'Italia e di Roma: «Jam quid Italia, florentissima dudum mundi portione, afflictius? quae tamen ipsa nulli tuto est pervia. Quid loquar de Roma, nationum omnium

[23] *Opus epistolarum* cit., vol. VII, 2059 (p. 509).
[24] *Ibid.*, p. 511.

parente? »[25]. Ma si tratta solo di una esemplificazione, come in un'altra caratteristica lettera erasmiana di deprecazioni e lamentele sulla situazione dell'Europa in quegli anni, dove Roma e l'Italia vengono citate accanto alla Germania e a Vienna come casi tipici di devastazioni e rapine portate a quei paesi e a quelle città da coloro che avrebbero dovuto esserne difensori.

Ma il sacco di Roma, con la dispersione degli umanisti ivi raccolti, con le riflessioni che destò negli animi, con il raccoglimento al quale spinse le menti anche meno pensose, se da una parte fu occasione a nuove esortazioni alla Riforma, compí dall'altra l'effetto procurato negli ambienti dell'umanesimo italiano legato alla Chiesa dalla ostinata resistenza luterana ai tentativi di conciliazione e di compromesso. La rinnovata coscienza della vera effettualità storica, del pericolo incombente alla Chiesa e al papato acquistava da una parte profondità morale e religiosa, e dall'altra chiarezza della necessaria azione politica, improntata a intransigenza assoluta, anche, e specialmente, nelle forme. Chi ci perdette, furono i letterati, gli umanisti. O, scossi dagli avvenimenti, si avviarono decisamente alla riflessione teologica e alla azione di politica ecclesiastica, come il Contarini, come il Pole, come l'erasmiano dichiarato e professante Calcagnini, il Priuli, come il Vergerio: e cessarono di essere umanisti, letterati per prima cosa; o, mantenendo le vecchie abitudini, le vecchie tendenze, finirono in margine alla vita della Chiesa. Cominciava la reazione al *persiflage* contro le istituzioni ecclesiastiche, contro i costumi ecclesiastici; si cominciava, in quegli anni attorno al 1530, a non tollerare piú l'antica libertà di critica e di linguaggio dei tempi della splendida sicurezza. Era uno di quei momenti in cui occorre decidersi, prender parte, rinunciare al comodo del potersi sfogare su tante cose, alla libertà personale, a quella della cultura e degli studi – in nome di una disciplina, spesso dura, spesso apparentemente giovevole solo a un

[25] Erasmo a Cristoforo von Schydlovietz, 1529 (*Opera* cit., vol. III, 1205 F, 1206 A).

gruppo, a una oligarchia, e tutto ciò non per una attuazione immediata, ma per una speranza, per una convinzione – non per ciò che è, ma per ciò che dev'essere. Non poteva essere un momento piacevole per Erasmo.

Parrebbe a tutta prima che la devozione erasmiana, cosí colta, cosí ricca di motivi del neoplatonismo italiano, volta alla riforma dell'uomo interiore piú che a quella delle istituzioni, dovesse corrispondere, meglio di ogni altro atteggiamento di spirito del mondo umanistico, alle nuove esigenze della Chiesa, come si manifestano in quel principio di secolo, specie sullo scorcio del pontificato di Clemente VII, e come si faranno piú vive e decise sotto Paolo III.

Dal circolo romano-veneto del Pole, del Contarini, del Priuli, a quello di Giovanni Valdés a Napoli, a quello di Alfonso Valdés alla corte imperiale, alla tradizione piagnona di Firenze, molti e importanti erano i lettori e gli estimatori di Erasmo. In genere, fra gli ecclesiastici italiani, anche fra i principi della Chiesa preoccupati della religione e della Chiesa, che costituivano una non piccola minoranza, e che potevano diventare, come piú tardi diventarono, una notevole maggioranza, la riforma della Chiesa secolare ad opera della gerarchia, la riforma interna, era rimasta preoccupazione costante e principale, fin dalla chiusura dell'epoca conciliare. La reazione alla sempre maggiore riduzione del papato a potentato italiano, la scossa della ribellione luterana, la memoria dell'episodio savonaroliano, fecero sí che da principio il mondo umanistico ed ecclesiastico italiano guardassero con una certa simpatia ai programmi di riforma che si affermavano oltralpe. I diplomatici della Chiesa cercavano ancora, in quegli anni dal 1520 al 1540, di guadagnar tempo, per discernere quali fossero le energie morali e quali gli interessi politici che contribuivano al successo della Riforma; si cercava di distinguere fra gli errori politici dei papi e la critica di essi, e le deviazioni liturgiche e dogmatiche, spesso derivate da quella stessa grande libertà che s'era diffusa nel mondo cristiano dopo il periodo conciliare, quando la Chiesa sembrava doversi rinnovare attraverso le concezioni della religione come rivelazione estetica, co-

me esperienza intima, personale, non dogmatica, come attività sociale e associata, cioè come autosacrificio per la attuazione concreta di un cristianesimo effettuale, pratico. Ma quel movimento, che sino ad allora era stato centrifugo, che aveva lasciato muoversi in tutte le possibili direzioni le energie religiose e le nostalgie mistiche della comunità, s'andava ora accentrando intorno a un punto fondamentale: l'unità della Chiesa. L'esigenza dell'unità, tanto storica, quanto attuale e immediata, dell'unità con la tradizione e dell'unità con Roma, era quella che differenziava in fondo l'evangelismo erasmiano da quello luterano, zwingliano e calvinista, i quali assunsero le loro forme peculiari solo dopo avere reinterpretato nel loro senso quella esigenza.

Erasmo stesso dimostra di sentire in qualche modo questa fondamentale affinità fra la sua posizione e quella degli italiani attorno alla curia, quando insiste che se il papa sapesse qual è il suo vero sentimento, il suo animo, lo favorirebbe e lo proteggerebbe, come aveva fatto Leone X. E sappiamo che anche Clemente VII e Paolo III si preoccuparono di non alienarsi l'animo dell'umanista principe. Ma se questa era una preoccupazione politica della curia, era invece certo il senso della comune origine spirituale dalla «devotio moderna», quel che aveva indotto i capi della nascente compagnia di Gesú a diffondere nelle loro scuole gli scritti religiosi di Erasmo[26]. Anche nell'ambiente di un altro santo della Controriforma, il Miani, era viva l'ammirazione per Erasmo: l'amico piú vicino al Miani, l'umanista Primo de Conti, dovendosi recare in Germania, pensò bene di scrivere ad Erasmo, che poi lo ricevette cordialmente, e s'intrattenne a lungo con lui[27].

[26] P. TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú in Italia*, vol. I, parte I: *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesú*, Roma 1931² p. 124, nota 4.

[27] P. PASCHINI, *Un umanista disgraziato nel cinquecento, P. F. Spinola*, in «Nuovo archivio veneto», nuova serie, XXXVII, Venezia 1919, p. 8 dell'estratto, riferisce a questo proposito un episodio caratteristico della psicologia erasmiana. Il Conti aveva scritto al grande umanista, firmando Primus Comes Mediolanensis: «Erasmo al leggere tale sottoscrizione pensò di avere a fare con una persona di alto rango; perciò, sebbene vecchio ed infermo, gli andò incontro per fargli onore. Ma quando vide il Conte

Presto a Roma ci si cominciò a lamentare della posizione di Erasmo nella controversia fra cattolici e luterani, il primo attacco fu di uno spagnolo, lo Stunica. Questi rilevava nelle opere religiose di Erasmo errori di dottrina teologica, e troppi punti concordanti con le dottrine luterane: e il giudizio doveva diventar comune in Italia. Se un consenso e una affinità avevano trovato molti uomini religiosi italiani nel misticismo moraleggiante di Erasmo e nel suo professato neoplatonismo, ora il rispetto alla tradizione dottrinale, l'intellettualistica preoccupazione per la fedeltà alle autorità nei testi fissate, prevalevano senz'altro negli animi, anche se stavolta il difensore della ortodossia teologica non era un neoplatonico, ma un aristotelico, e uno spagnolo. Quella preoccupazione dottrinale che il Wessel aveva sentito come principale differenza, ma non come ostacolo, fra sé e i propri seguaci e l'Accademia fiorentina, diventava ora ostacolo e motivo di separazione.

Era un elemento pratico, quello che ora dava tanto valore al rigore dottrinale, e che riportava in primo piano l'intellettualismo che fino allora sembrava dover venire superato anche nelle scuole della Chiesa. I tempi erano cambiati, la situazione storico-politica esigeva intransigenza e fissità, unici mezzi, pareva, all'unità, e gli uomini di quel mondo romano, che tanto gli era piaciuto, guardavano ormai ad Erasmo con occhio diffidente e sospettoso, ne consideravano con biasimo gli atteggiamenti e le mosse, s'avviavano a respingerlo da sé o a considerarlo un estraneo di cui si dovesse tener conto. Erasmo reagisce senza riguardi, pur parlando sempre in generale.

Già dal 1524, frammezzo alle critiche letterarie ed erudite che gli si facevano negli ambienti romani, e delle quali egli si lagna con l'Aleandro, affiora quella di carattere religioso: « sunt qui vocant Lutherum Erasmianum », che brucia piú di tutte ad Erasmo [28]. Era una cosa davvero do-

tutto solo, senza servi, ben rivestito di sapienza, ma poco di vesti lussuose, si mise a ridere, e disse poi ch'era piú contento d'aver visto quell'uomo, che se fosse stato visitato da un grande principe ».

[28] *Opus epistolarum* cit., vol. V, 1482, 30 (p. 529). Il motto diffuso in

lorosa per lui, che non sapeva rendersi conto come non ci si potesse accontentare piú soltanto della buona volontà, della sincera devozione per la Chiesa «Una, sancta», ma si esigesse una disciplina oggettiva, formale. Il giudizio della Chiesa è rimasto sostanzialmente immutato da allora: «Il Rotterdamo, checché si debba pensare dell'interiore adesione dell'animo suo alle cattoliche verità, quanto all'esterno, favoriva indubbiamente con l'opera sua letteraria i propositi dell'Eresia»[29]. Non è il caso di insistere qui oltre sul rapporto fra Erasmo e la Chiesa cattolica: ma gli amici italiani di Erasmo sentirono tutti quella necessità, e vi si adeguarono. Di qui comincia il distacco fra loro e il grande letterato scontento. Essi gli raccomandavano moderazione, e insistevano perché si tenesse lontano da problemi ch'egli poteva trattare solo da dilettante. Riconoscevano i suoi meriti letterari, la sua devozione; ma sentivano che altro è il riconoscimento della sincerità psicologica di una persona, della bontà subiettiva delle sue intenzioni, e altro è la constatazione della insostenibilità di una posizione astrattamente moralistica in un momento critico e decisivo, specie da parte di chi vuole esercitare un'efficacia sulle parti in lotta. Erasmo non poteva rendersi conto di questo, e ne era amaramente sorpreso, e rispondeva che solo gli invidiosi e i calunniatori potevano biasimarlo, avendo egli costantemente ripreso i vizi degli uomini, non già le istituzioni cattoliche[30]. Al

Italia e in Germania era del resto: «Aut Luther erasmizat, aut Erasmus lutherizat» (S. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn 1910, p. 50). Nel 1546 il Grechetto, uno dei piú accaniti polemisti contro la Riforma e dei piú zelanti denunciatori di situazioni e di persone pericolose scriveva al cardinale Farves: «Li familiari coloqui di Herasmo è cosa molto perniciosa, tanto et tanto, che mi dole assai, imperò, che non è pedante né lector de humanità che non lo lege et persuade ali fanciuli in quella età tenerina di far befa de la vera et sancta religion christiana» (*ibid.*, p. 255).

[29] TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú* cit., vol. I, p. 124.

[30] *Responsio ad exhortationem comitis Alberti Pii Carporum Principis*, scritta nel febbraio 1529, e pubblicata dal Froben nel marzo dello stesso anno. Il Pio la ristampò nel volume, pubblicato postumo, *Alberti Pii Carporum comitis illustrissimi et viri longe doctissimi, praeter praefactionem et operis conclusionem, tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos. Impressi prelo Ascensiano*, Parisiis 1530 (il TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú* cit., vol. I., p. 124, nota 5, conosce

malinteso contribuiva il fatto che all'accusa di carattere religioso andava unita quella di carattere, si può dire, nazionalistico: «Fingunt me hostem Italiae, quum nemo candidius praedicet de ingeniis Italorum»[31]. Non si sa bene chi fossero, perché le notizie che ce ne dà Erasmo stesso sono confuse, se non vogliamo dire contraddittorie:

> Romae quidam, qui literas Ethnicas adamant, misere mihi invident, quemadmodum literis suis significant amici. Theologi quidam ac monachi nihil non moliuntur quo me perdant[32].

Erano i paganeggianti della Accademia romana? Erano i rigoristi intransigenti che si preparavano alla repressione antiluterana? Erano gli «italiani» in genere?

Certo, la curia per se stessa non era. Da Leone X a Clemente VII a Paolo III, non mancano per Erasmo, cosí avido di onori e di riconoscimenti da parte d'alti personaggi, brevi onorifici, doni, promesse lusinghiere. Un breve di Paolo III è del 31 maggio 1535. In quell'estate si parlò anche della porpora cardinalizia; Erasmo osservava che era troppo vecchio, stanco e povero per potere essere chiamato a tanto oneroso onore, e commentava però: «Mihi tamen interim gratissimus est summi pontificis et error de me, et affectus erga me»[33]. Uomini vicini alla curia come il Bembo, il Buonamici, il Calcagnini rimasero in buoni rapporti con Erasmo fino alla sua morte.

Era dunque un ambiente meno aulico, e meno vicino all'attività prevalentemente politica e giuridico-amministrativa della curia (o meno dipendente da essa), e d'altra parte molto piú preoccupato della vita religiosa e molto piú impegnato nelle discussioni teologiche che quello dei «ciceroniani», quello che dette corpo all'avversione del mondo ecclesiastico italiano per Erasmo e per le sue posizioni teologiche e religiose. Questo ambiente, tradizio-

solo la edizione giuntina di Venezia, del settembre 1531). Cfr. *Opus epistolarum* cit., vol. VI, 1634 (p. 199). Il passo della difesa di Erasmo al quale ci riferiamo sta in *Opera* cit., vol. X, xxxx.

[31] *Opus epistolarum* cit., vol. V, 1488, 48 (p. 534).

[32] *Ibid.*, 10 (p. 530).

[33] Erasmo a Bartol. Latomus, 24 agosto 1535 (*Opera* cit., vol. III, 1510 B).

nalista in teologia, finí col trovarsi d'accordo con i ciceroniani, a lor modo tradizionalisti sul terreno rettorico e grammaticale, e con gli accademici romani, che attaccarono Erasmo per avere egli detto che gli italiani non erano «bellicosi», proclivi al combattere. Strana compagnia per il severo cardinal Caetano e per il devoto Alberto Pio da Carpi, quella dei detrattori del povero Longolio, quella dell'impetuoso nazionalista Pietro Corsi, nobile romano!

Il Caetano, pur cercando di risparmiare la suscettibilità di Erasmo di cui si aveva bisogno, lo ammoniva di esser moderato e riserbato, e non si mostrava affatto soddisfatto del tono della polemica antiluterana che alla fine Erasmo aveva iniziato. Ed Erasmo a scusarsi, accusando:

> Sunt pleraque, quae mihi complures obgarriunt, vel odii, vel invidiae, vel gloriae causa. Fingunt illi quidem ecclesiae zelum, sed tamen nunquam me capitalius invaserunt, quam id temporis quum in Germania maxime depugnarem cum sectis invalescentibus... Roma multos iam libellos sycophanticos nobis misit, quum ab ista pietatis arce meliora expectet orbis [34].

Ma quel che piú aveva turbato l'animo di Erasmo era stata la disputa con Alberto Pio principe di Carpi. Dopo che era uscito il *De libero arbitrio* contro Lutero, pare che il principe, stimato a Roma come pio e dotto, andasse dicendo a Roma, e anche coi cardinali, il che doveva particolarmente irritare il sensibilissimo umanista, che Erasmo non era adatto a una tale opera, che non era né gran teologo né gran filosofo, che del resto tutto il movimento luterano e protestante era nato dall'opera erasmiana («ex Erasmo natum esse»). Erasmo, al quale vennero riferite queste osservazioni, prese subito la penna per scolparsi (1525), e per affermare la sua assoluta devozione alla Chiesa cattolica, senza smentire però la sua prima simpatia per Lutero: «Cum multis suspicabar Lutherum esse bonum virum, corrigendis depravatissimis hominum moribus divinitus missum, quanquam jam tum mihi di-

[34] Erasmo al cardinale Gaetano, 23 luglio 1532 (*Opera* cit., vol. III, 1446 E).

splicebant quaedam...» [35]. Il Carpi rispose con una epistola di un centinaio di pagine in quarto, dove protesta la sua ammirazione per Erasmo, ma ribadisce il suo giudizio sul valore filosofico e teologico, cioè speculativo dell'opera di lui – giudizio negativo: «Maiorem te operam dedisse humanioribus studiis, magisque oblectatum fuisse eloquentia, et linguarum variarum peritia, quam severioribus disciplinis, et philosophiae studiis» [36].

I meriti letterari di Erasmo non possono celarne gli errori teologici; e poiché Erasmo si vuole immischiare di teologia, occorre rilevarli. Alberto Pio si vuole però distinguere dai nazionalisti:

> Et si enim barbarum per iocum videlicet tuis te literis profiteris, scito tamen mi Erasme, me minime illis assentire, qui putant intervallo alpium barbaros homines a cultis et politioribus seiungi [37].

Invece Erasmo fa subito una questione nazionale della accusa lanciatagli di mancare di preparazione teologica e filosofica seria, e replica esaltando la cultura filosofica e teologica dei tedeschi di fronte a quella degli italiani: «Apud nostrates magis viget philosophiae studium, quam apud vos, magis etiam theologiae, quae apud vos paene ad paucos monachos relegata est» [38].

D'altra parte, Erasmo, pur facendosi sostenitore dell'esigenza dell'unità di fronte ai ribelli, non si rendeva conto, lontano da Roma, anche materialmente, dell'altra esigenza di una maggior prudenza nella critica, nel biasimo, nella ironia, di una disciplina anche formale, di una riservatezza e di un raccoglimento onde al laico non chiamato occorreva rinunciare ad occuparsi di problemi teologici o pertinenti direttamente alla vita teologica. Non è

[35] *Opus epistolarum* cit., vol. VI, 1634, pp. 201 sgg.
[36] Risposta ad Erasmo cit. ed. parigina del 1530, carte IIIr c.
[37] *Ibid.*, IIIv c. Qui dissento da R. VALENTINI, *Erasmo di Rotterdam e Pietro Corsi a proposito di una polemica fraintesa*, in «Atti e Memorie della R. Accademia dei Lincei», 1937, che nell'opera qui sotto citata ritiene invece che il principe Alberto Pio fosse mosso anche dal motivo patriottico («nazionale»).
[38] *Responsio* di Erasmo cit., ed. veneta 1531, pp. 74 sg. (cfr. TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesú* cit., vol. I, p. 110, nota 2).

che restasse fedele al suo ripudio di questa esigenza politica, che secondo lui non fa che aggravare il male:

> At vereor ne per quosdam recrudescat morbus. Per quos inquis? Per eosdem quorum sinistris consiliis et vesanis clamoribus, malum hoc et ortum est, et huc usque progressum... nec satis magnificum triumphum existimant, nisi non solum haereses prostratas videant, sed et bonas literas proculcarint. Si quidem earum cultores aliquando vehementius impetunt, quam ipsos haeresiarcas [39].

Ormai Erasmo era lontano dagli interessi religiosi del mondo umanistico ed ecclesiastico italiano, come lontano era sempre rimasto in fondo dagli interessi letterari e spirituali di esso: il legame sempre mantenuto con la curia non ha piú niente a che fare con l'Italia e con quel mondo tipicamente italiano del gruppo del Contarini, del Sadoleto, del Pole. Voleva farsi difensore delle buone lettere contro quegli ambienti stessi che poi trovava troppo letterati e poco devoti; trovava intolleranti, ambiziosi, prepotenti gli ammirati uomini di Chiesa, i sostenitori politici di quella stessa unità ch'egli voleva affermare su un altro piano, culturale-morale. Gli italiani non avevano ormai piú molto da dirgli.

Figuriamoci quando Pietro Corsi, accademico romano, attaccò violentemente Erasmo proprio per un motivo nazionale, accusandolo di avere offeso tutti gli italiani, dichiarandoli imbelli!

> Erasme Germane, coelo Italo, terrae Italae, genti italae, non saeculo, ignaviam exprobras: non unius aetatis militi imbelliam tribuis; altius tu vulnus Italo nomini suffigere voluisti: quam ut id unius aevi spatio curari sanarive posset: qui credo, quod in certam hanc veneras opinionem, latinas literas Italis abs te iam penitus esse praeceptas [40].

Erasmo aveva dichiarato tanto assurdo dire «Italus bellax» quanto «Scytam eruditum» [41]. Egli avrebbe po-

[39] *Opus epistolarum* cit., vol. VII, 2059, 65 (n. 516).
[40] *Petri Cursii Civis Romani defensio pro Italia ad Erasmum Roterodamum*, Apud Ant. Bladum de Asula, Anno Domini 1534.
[41] *Adagia*, n. 2107, in *Opera* cit., vol. II, 408.

tuto cavarsela con un sorriso, si pensa a tutta prima: e sarebbe errato. Il Corsi collegava esplicitamente la sua *Defensio pro Italia* alla polemica fra Erasmo e Alberto Pio: l'interesse della ortodossia cattolica e quello dell'onore italiano venivano cosí a fare tutt'uno [42].

Erasmo rispose vivacissimamente, atteggiandosi a indifferenza e sprezzo per tutta la questione, e ad amore per l'Italia. Ma d'allora in poi, mentre pur continuavano i rapporti con la curia che doveva e voleva risparmiare le suscettibilità del grand'uomo famoso, Erasmo non ebbe per gli italiani che invettive.

Come già era avvenuto con lo Hutten, senza sua colpa vera e propria forse, ma certo senza ch'egli lo avesse impedito, anche questa volta la polemica col Pio durò oltre la morte di quest'ultimo. Erasmo non risparmiava gli avversari neppur quando questi, fosse per la morte, fosse per altre ragioni, non erano piú in grado di rispondergli. Il caso del Pio è piú grave di quello dello Hutten, perché Erasmo non solo non interruppe la polemica in corso, che da parte sua era divenuta virulenta, quando il suo avversario venne a morte il 10 gennaio 1531, ma mise in ridicolo alcune circostanze di questa morte stessa, in un colloquio dell'edizione del settembre 1531, e in due altri scritti di quello stesso anno. Il Pio, adombrato sotto il trasparente nome di Eusebio, vi è schernito per le sue tragiche e dolorose vicende: «da principe divenne un semplice privato, da privato cittadino un esule, da esule non solo mendicante, ma addirittura un sicofante». Solo un animo malcerto di sé e della propria posizione di fronte ad una autorità temuta e rispettata, com'era per Erasmo la Chiesa, poteva inveire con tanta acrimonia contro l'avversario ormai tacito per sempre, schernendolo anche per aver seguito il costume allora diffuso di farsi seppellire indossando la tonaca francescana [43]. Anche Pico della Mi-

[42] Il Corsi si richiama in una nota alla polemica fra il Pio ed Erasmo, che aveva infierito contro chi non gli poteva piú rispondere. Cfr. per questo e per tutta la polemica, la completa e dotta «Nota» di VALENTINI, *Erasmo di Rotterdam* cit.

[43] Cfr. PR. SMITH, *A key to the Colloquies of Erasmus* («Harvard Theological Studies», XIII), Cambridge 1927, p. 54, rileva l'insistenza di Erasmo contro A. Pio: «When he [Erasmus] was informed that Pio had

randola aveva voluto indossare la tonaca domenicana: e da quanti altri illustri esempi era pur nobilitato quel costume!

Ma in questa penultima edizione dei *Colloqui* vivente l'autore, il Pio non è il solo italiano maltrattato da Erasmo: infatti appare in essa per la prima volta il famoso colloquio *Opulentia sordida*, dove viene schernita la sobrietà degli antichi ospiti e amici veneziani di Erasmo: l'Aleandro al quale l'umanista olandese aveva confidato tante volte la sua devozione alla Chiesa romana, lamentandosi della diffidenza e della ostilità di certi ambienti cattolici e italiani; Andrea Asolano, Aldo Manuzio, che l'avevano ospitato, che avevano per primi stampato gli *Adagia*, il Carteromaco, che era stato collaboratore del dotto straniero.

Anche stavolta Erasmo maltrattava vecchi amici, e con l'aggravante che questa volta non rispondeva colpendo chi lo aveva attaccato, ma pigliandosela con terze persone, delle quali sino ad allora non aveva avuto che a lodarsi. Perché G. Cesare Scaligero, nel fuoco della «disputa ciceroniana» gli aveva lanciato reboanti e basse accuse di intemperanza e ghiottoneria – le accuse comuni degli italiani contro gli stranieri, e specie i tedeschi –, ora Erasmo insinuava attraverso un nomignolo che l'Aleandro, da lui sospettato diffusore della calunnia, era d'origine ebraica, insomma un marrano; e rappresentava Aldo Manuzio e Andrea Asolano come ospiti meschini e avarissimi, sordidi in mezzo a una grande ricchezza. Questo colloquio è uno dei piú vivaci e meglio riusciti, e fu imitato da Ben Jonson: ma rimane il fatto che Erasmo vi pone in ridicolo, e senza esser stato direttamente provocato da essi, uomini che erano stati piú che amici, benefattori, per lui[44].

Questa acrimoniosa passione non si può spiegare soltanto con la ragione psicologica della reazione dell'uomo,

donned the Franciscan garb two days before his death, he ridiculed the superstitious act not only in this colloquy but in a letter to Pflug of August 20, 1531, and in his *Apologia adversus rhapsodias... Alberti Pii*, 1531».

[44] PR. SMITH, *A key* cit., pp. 52 sgg.

ormai vecchio e solo, consapevole della propria grandezza e dei propri meriti verso la cultura e la Chiesa, contro un ambiente al quale aveva spesso sognato di poter appartenere, sia vero quel che dice il Pio, attraverso un episcopato, sia in altra maniera, e che invece l'aveva costantemente respinto; contro un paese che aveva professato d'amare, e dal quale venivano attacchi alla sua ortodossia, risentite manifestazioni d'orgoglio nazionale ad una sua incidentale offesa, accuse di incerta erudizione, e in fine gli attacchi – fra il letterario e il politico nazionalistico – dei ciceroniani?

Questi ultimi gli avevano dato, è vero, non poco da fare, dopo ch'egli, nel *Ciceronianus*, aveva gettato il ridicolo su uno dei loro, già morto, e del quale il Polo aveva pubblicato con affetto e ammirazione gli scritti: il Longolio. Certo, il caso di questo fiammingo entusiasta di Roma, al quale i letterati romani avevan fatto rifiutare la cittadinanza romana da lui richiesta, costringendolo a sottoporsi a una causa trattata «al modo anticho romano», e facendolo reo di lesa maestà romana per avere in gioventú pronunciato un elogio dei suoi franchi, si prestava alla satira. «Da una parte il giovane straniero che si lasciava persuadere dal Bembo a identificare romanità e ciceronianesimo, e consumava le notti a crearsi un puro stile ciceroniano, con ingenuo fanatismo: dall'altra i letterati romani che vedevano nella gloria di Erasmo e nell'incipiente fama del Longolio, apparentemente destinata ad oscurar quella gloria, quasi una cospirazione di barbari per strappare alla Italia l'ultima sua corona»[45], mossi da un timore, non meno ingenuo di quel fanatismo, di vedersi tolto dagli stranieri il primato letterario. Ma Erasmo non aveva riversato sulle due parti contendenti solo l'ironia del cristiano contro questi giochi di pagani[46], ma aveva anche schernito l'orgoglio nazionale, romano e italiano: e la reazione era stata vivacissima, andando al di là della questione letteraria, rettorica.

Non solo si era rilevato come Erasmo sentisse una cer-

[45] D. GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità sotto Leone X*, Roma 1891, p. 39.
[46] *Ibid.*, p. 40 e *passim*.

ta gelosia per la gran fama che il Longolio s'era procurato fra gli italiani, tanto che Marcantonio Flaminio lo preferiva ad Erasmo [47]: ma si era giunti alle insolenze personali, si era fatta una levata di scudi contro il negatore del sogno nazionale del Rinascimento. Quei letterati che Erasmo irrideva erano gli eredi dell'appassionata azione rivoluzionaria di Cola da Rienzo: si consideravano rinnovatori dell'antica Roma, attraverso la Chiesa al cui servizio si erano posti, vedendo in essa la continuatrice della Repubblica romana:

> Quia pontificem romanum consulis, cardinales senatorum,... fungi et respondere videtur... Non itaque iniuria dixisse videmur romanae olim Reipublicae similem esse ecclesiasticam rem romanam, quae, haud secus quam illa, ex vivis conficiatur quos omnes orbis terrarum provincias mittere contigerit digniores [48].

Ed Erasmo incalzava, parlando del Longolio che aveva ripreso quei concetti di Flavio Biondo:

> A Roma non ci son piú padri coscritti, né Senato, né autorità di popolo, né suffragi di tribú, né forma di giudizi, né province, né municipi, né soci, né cittadini. Infine, Roma non è Roma, e non ha che rovine e ruderi, cicatrici e vestigia d'antiche calamità. Dirà taluno che il regno dei papi tramandato da Gesú Cristo sia piú augusto che non era quello del Senato e del popolo romano, o anche, se piace, di quello di Cesare. Questo è un altro discorso; basta che si ammetta che è un altro genere di regno – e perciò non conviene lo stesso discorso, se crediamo che sia ciceroniano lo accomodare il discorso alla condizione presente dei fatti. Ma quel preclaro giovane adattò il suo discorso ai sentimenti di quegli uomini che sognano ancora la vecchia Roma padrona del mondo e la gente togata, come gli ebrei non cessano ancora di sognare il loro Mosè, e il tempio di Gerusalemme.

Oramai, «che vuol dire essere cittadino romano? Certo è qualcosa meno ch'esser cittadino di Basilea, se si guarda alle cose e non al fumo delle parole» [49].

[47] GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità sotto Leone X* cit.
[48] FLAVIO BIONDO, *Roma triumphans*, conclusione, cit. dal GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità sotto Leone X* cit.
[49] Cito dalla traduzione del GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità sotto Leone X* cit., p. 61.

Chi parlava cosí non poteva non essere un «barbaro», un «goto», non poteva non essere un «luterano», affine di spirito ai saccheggiatori di Roma e di Firenze. Per quegli appassionati italiani la Roma antica e la nuova facevano tutt'uno; l'offesa all'una era offesa all'altra, l'offesa alla latinità offesa alla Chiesa; non potevano accettare l'accusa di paganesimo loro mossa da Erasmo; la distinzione fra romano e cristiano non valeva per loro. Ed Erasmo a colpirli nel loro orgoglio nazionale:

> Ad Cursianam Apologiam redeo. Quo videatur justis de causis huc adductus, ut tam indignam, tam iniustam ignominiae notam Italis inustam aboleret, profert se suosque avos atavos in Italia procreatos, sed has causas habet cum multis Italorum millibus communes. Quamquam interim periculum est, ne dum avos, proavos, atavos tritavosque commemorat, Gotthos laudat pro Italis. Siquidem cum essem Romae, quidam eruditi serio fatebantur, heroicos illos viros Gotthorum aliorumque barbararum nationum esse progeniem, pusillos quosdam, deformes ac macilentos esse veras Romanae stirpis reliquias. Nec illud dissimulabant, plerosque Italiae nobiles generis originem ad barbaras nationes referre [50].

Non si tratta di reazioni sentimentali soltanto, e di motivi psicologici; ma di un distacco piú profondo di quanto non appaia, sotto il manto delle «humanae litterae», sotto le citazioni del Valla, sotto i ripetuti e generici elogi alla filosofia neoplatonica. La tradizione culturale, religiosa, morale, italiana gli era estranea piú che al tedeschissimo Hutten. Questi infatti fu lietissimo di riprendere un motivo della polemica anticuriale italiana, pubblicando la *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* del Valla: ma Erasmo, quando Mercurino da Gattinara, uno dei suoi amici alla corte imperiale, gli propose di pubblicare il *De Monarchia* di Dante, soppresse addirittura il manoscritto o per lo meno lo tenne celato [51]: per timore? per non volere compromettere la propria indipendenza d'intellettuale facendo un servizio alla causa im-

[50] Risposta al Cursio, citata in *Opera* cit., vol. X, 1751 F, 1752 A.
[51] *Opus epistolarum* cit., vol. VI, 1790[a] (p. 471).

periale? Eppure il *De Monarchia* era stato tradotto dal Ficino, e cosí rappresentava un monumento importante anche per la cultura del Rinascimento, e proprio di quel Rinascimento platonizzante al quale si suole collegare Erasmo, attraverso il circolo inglese del Colet. E qui non si può parlare di scarso spirito cristiano, o di paganesimo. Del resto, Erasmo ebbe anche scarsa simpatia per il Savonarola, l'influenza del quale era stata cosí fortemente sentita dal Colet: e mentre il Colet ebbe a sua volta qualche influenza sul gruppo di spiriti devoti raccolti attorno all'Oratorio del divino amore, egli rimase lontano da ogni movimento della vita morale e culturale italiana [52].

Il platonismo di Erasmo è rimasto sempre generico, nonostante i vari richiami alla filosofia platonica che si incontrano nelle sue opere, e nonostante le testimonianze erasmiane in onore e lode del Ficino e del Pico. Di fatto, e andando al di là delle dichiarazioni convenzionali, un esame attento e spregiudicato delle opere di Erasmo non può non condurre alle conclusioni dello Hyma, che coincidono con quelle di una notevole serie di studiosi, e sono fondate su una indagine filologica concreta, non sulla istituzione di rapporti ideali astratti: «Erasmo non si è mai distaccato violentemente dalla scolastica, poiché non s'è mai seriamente di essa interessato, né mai la ha sinceramente sostenuta. Non ha mai acquistato una sincera ammirazione pel misticismo del Ficino e di Pico della Mirandola, né prima né dopo il 1499» l'anno piú intenso dei contatti coi «riformatori di Oxford» [53]. E quello che vale per il platonismo e per la scolastica e la sostanziale indifferenza di Erasmo per essi, vale anche per le idee piú caratteristiche dell'umanesimo italiano.

L'esperienza umanistica di Erasmo è certo innegabile: ma rimase negativa, polemica, piú che concreta e positiva. Dove non combatte per la diffusione del lume della buo-

[52] G. K. BROWN, *Italy and the Reformation*, Oxford 1933, pp. 49 e 43, dove cita, a proposito del giudizio negativo di Erasmo sul Savonarola, JOURDAN, *The movement towards Catholic Reform in the early XVI century*, 1914, p. 6.

[53] A. HYMA, *Erasmus and the Oxford Reformers, 1493-1503*, in «Bijdr. voor vaderl. Geschied. en Oudheidkunde», 7, Reihe 7, fasc. 3/4, 1936, cit. nella «Historische Zeitschrift», Bol. 155, 1936, p. 415.

na cultura, genericamente intesa, e per la sconfitta dei «barbari», dove cioè deve mostrare il valore positivo della cultura umanistica, Erasmo non è originale: si rifà al Filelfo, al Valla, al Poliziano. Già questi, senza clangor di polemiche, aveva mostrato al Cortese che chi non è Cicerone, non può esprimere Cicerone, ma solo se stesso, mettendo in rilievo come lo scrittore debba mettere allo sbaraglio tutte le proprie forze, e non possa rimanere attonito a rimirare i ridicoli «lineamenta Ciceronis», che, mentre non possono essere appieno riprodotti, riescono a ritardare l'impeto del suo ingegno. Ed Erasmo riconosceva questo suo debito per il Poliziano:

> Non verebor Hermolaum Barbarum, Picum Mirandulanum, Angelum Politianum in maximis authoribus ponere; qui suorum temporum vel doctrina vel eloquentia adeo non fuere contenti ut mihi cum antiquitate certamen sumpsisse videantur, et haud scio an veterum permultos praecesserint [54].

Ancora maggiore e piú esplicito è il debito di Erasmo per il Valla, le cui *Elegantiae* sono per l'olandese esempio significativo della nuova cultura rinascente [55]: ma bisogna pure ammettere con il Wernle che la versione del Nuovo Testamento e il commentario critico-filologico al testo di esso, «che fu il prodotto piú efficace e laborioso di Erasmo in questo campo», sono stati occasionati soltanto dal ritrovamento *fortuito* del manoscritto del Valla con le annotazioni al Nuovo Testamento [56]. Erasmo ha tratto dalla cultura italiana dell'Umanesimo solo alcuni motivi e alcuni spunti che interessavano alla sua mentalità pedagogica di diffusore di lumi e di idee moderne, di satireggiatore di vecchiumi e superstizioni, di blando sermoneggiatore, senza farsi intimamente partecipe di nessuna di quelle profonde esigenze di rinnovamento sociale, morale, men-

[54] BORGHI, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo da Rotterdam* cit., pp. 32, 35; *Opus epistolarum* cit., vol. I, p. 293.

[55] BORGHI, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo da Rotterdam* cit., p. 26.

[56] P. WERNLE, *Die Renaissance des Christentums*, Tübingen, Mohr, p. 11. Per l'opinione opposta vedi BORGHI, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo da Rotterdam* cit., pp. 40, 41, dove però si riconosce la sottigliezza del nesso che si vuole istituire.

tale, che erano alle radici dell'Umanesimo e del Rinascimento italiano. «Verba sine rebus Erasmus», diceva il motto allora corrente, di contro alle «res sine verbis» di Lutero.

Quindi i rapporti di Erasmo con la cultura italiana del suo tempo e con gli uomini attraverso l'opera dei quali essa viveva, rimasero limitati al mondo ecclesiastico attorno alla curia, in ispecie quello preoccupato di una riforma dei costumi e della vita religiosa: quelli erano gli uomini che avevano un valore per lui; cardinali, prelati, i pontefici. Accettava con compiacenza anche l'ammirazione degli altri, ma non s'interessava a loro, né alle loro esigenze. Quando la curia e i prelati lo respinsero, pur cercando diplomaticamente di non spingerlo fra i partigiani della riforma luterana con una condanna recisa ed esplicita, la indifferenza di Erasmo per quel mondo e per quegli uomini divenne manifesta avversione, incomprensione irridente, critica aspra e spesso violenta, che gli faceva dimenticare i debiti grandissimi ch'egli aveva con quella cultura. A questa posizione di Erasmo corrisponde l'atteggiamento della cultura italiana di fronte a lui: dalla ammirazione e dalla simpatia si passa a un distacco sempre piú netto e consapevole, tanto da parte degli uomini che propugnavano la conservazione delle istituzioni e dei costumi tradizionali, e che vedevano in Erasmo un pericolo alle necessità politiche d'intransigenza e unitaria nitidezza d'azione, quanto da parte di coloro che vedevano la salvezza in un rinnovamento radicale, e in lui, che approvava tutte le esigenze e non ne soddisfaceva nessuna, vedevano soltanto lo strumento inconscio dei loro nemici.

Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica *

È noto generalmente come la mentalità, che si potrebbe definire «antiscolastica», degli umanisti tedeschi della scuola del Reuchlin e della scuola erasmiana, abbia esercitato una funzione molto importante nella preparazione e nelle origini della Riforma protestante, e come essa, oltreché ispirare ed avviare la polemica luterana, abbia influito sulla storiografia moderna. Lutero vide invece nella scolastica e nel tomismo addirittura la causa consapevole della decadenza della dottrina evangelica «pura» com'egli la vagheggiava: e perché la scolastica consisteva secondo lui nell'applicazione di una umana e corrotta filosofia alla divina scienza di Dio, e perché era patente per lui che i tomisti fossero uno «stupidum et plane lethargicum sophistarum genus»[1]. Questa polemica contro la scolastica in generale e contro la filosofia tomistica da un punto di vista culturale e da un punto di vista teologico è caratteristica dell'umanesimo tedesco e della riforma tedesca: l'umanesimo italiano si limitava all'antiaristotelismo neoplatonico o alla restituzione filologica del testo aristotelico, alla cura di nuove traduzioni, alla elaborazione di nuovi commentari; era piú consapevolmente avverso alla tarda scolastica che alla scolastica nel suo complesso, e conservava in genere il rispetto per i grandi dottori della Chiesa. E tale avversione umanistica e neoplatonica per

* [*Umanesimo e luteranesimo di fronte alla scolastica: Caspar Peucer*, in «Rivista di studi germanici», II, 1937, pp. 417-38 (*Bibliografia*, 157)].

[1] *Contra Henricum regem Angliae*, cit. in P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Universitas Catholica Lovaniensis, *Dissertationes*, Series II, Tomus 23), Gembloux 1932, p. 19.

la scolastica e per il suo maggiore rappresentante rimaneva limitata al terreno culturale: si considerava Tommaso d'Aquino un utile compilatore, come diceva il Sadoleto, o si consigliava di abbandonare i compilatori per tornare alle fonti, come faceva Erasmo [2].

Non si trova in nessun scrittore italiano di quell'epoca un tentativo di analisi delle origini della scolastica come quello che offre Beatus Rhenanus nella *Admonitio* al lettore da lui apposta alla sua famosa edizione delle opere di Tertulliano [3]. Secondo il Renano la origine della teologia è dovuta alle eresie: per i patriarchi e per i profeti il nome di Dio era ineffabile, e anche i Vangeli parlano brevissimamente di arcani profondi come quello della Trinità. Ma prestissimo, già con gli ebioniti, intervenne la «haereticorum temeritas», che «curiosissime omnia scrutari coepit» e sorsero i primi teologi, cioè i padri della Chiesa. Da questi il Renano salta a Pietro Lombardo, con un semplice «deinde»:

> Deinde cum circa salutis annum 1140 apud Parisios multi essent qui summulas consarcinarent ex antiquis theologis, ut Petrus Langobardus, Petrus Abelardus, et Johannes Belethus, summulae Langobardi, qui tum in Academia Parisiensis docebat, a scholasticis recipi coeperunt.

Infatti le opere di Abelardo furono condannate perché contenevano errori, e il Beleto non va preso in considerazione, perché posteriore [4]. Rimasto solo il Lombardo nelle scuole, continua il Renano, si cominciò, allora per la prima volta, a dare «titulum doctoris» a coloro che avessero appreso le sue «collectanea» e che le avessero lette e commentate agli altri; a costoro si concedeva «studii authori-

[2] SADOLETO, *Epistolae proprio nomine scriptae*, vol. II, Roma 1740, pp. 150-51; ERASMO, *Enchiridion*, in *Ausgewählte Werke*, ed. H. Holborn, München 1933, p. 147, dove contrappone la «schola theologorum» alla scuola evangelica: «Sint illa quantumvis erudita, quantumvis subtilia, quantumvis, si velint, seraphica, haec tamen certissima fateantur oportet».

[3] Q. S. F. TERTULLIANI *Opera*, ed. Beatus Rhenanus, Basilea 1521, *Admonitio ad lectorem*, nelle prime pagine non numerate; Basilea 1539, in fondo, pp. 754 sgg.; Parigi 1545, f. 302*v*, con qualche differenza e qualche aggiunta nell'ultima edizione.

[4] TERTULLIANI *Opera* cit.

tatem» a mezzo della «exibitionem baculi». Dopo avere indugiato sulla origine di questa costumanza, ch'egli spiega con paralleli tolti dal diritto germanico e da quello francese, il Renano commenta: «Quod sub idem tempus in iure apud Bononiam aiunt accidisse post aeditam a Gratiano Decretorum rhapsodiam»; e continua:

> Mox cum doctorum numerus augeretur, editae sunt constitutiones de promotione, de numero annorum, et sancitum est ut de divinis disserentes non modo recepta scholae decreta sequerentur, sed et vocabulis uterentur, et loquendi formulis in ea schola natis.

E qui un elenco di termini scolastici, col commento:

> Porro qui fieri potest ut veteres sic locuti fuerint, ut loquuntur isti qui totam Aristotelis philosophiam indocte versam in suam theologiam derivarunt?

Sarcastica è la conclusione: «Atque tale quidem est initium regni theologorum».

Il tono generale di questo breve abbozzo di storia della scolastica nelle sue origini, alle quali si riduce evidentemente, per il Renano, anche la sua essenza, è il tono comune pragmatistico della storiografia umanistica. Dal fatto particolare della fortuna della compilazione del Lombardo, dalla consuetudine, e insieme dalla necessità pratica della organizzazione delle scuole, è venuta la filosofia scolastica, la filosofia dei teologi che si servivano di una cattiva traduzione di Aristotele. Dalla necessità particolare di confutare gli eretici e la loro maledetta curiosità era venuta tutta la teologia. L'interesse si accentua umanisticamente sull'uso delle parole e dei modi di dire, la cui osservanza, dice il Renano in una aggiunta posteriore[5], garantiva la concordia e, quando si fosse venuti a dissensi, la sicurezza dalla accusa di eresia: qui il Renano sembra quasi insinuare che chi non usasse la terminologia e la fraseologia scolastiche veniva accusato d'eresia. Rientra nei caratteri generali dell'Umanesimo anche l'avversione per la organizzazione della vita culturale che traspare dalle parole del Renano.

[5] TERTULLIANI *Opera* cit., ed. 1545 (manca nelle precedenti).

Ma nessun umanista italiano aveva sentito il bisogno di spiegarsi le origini della scolastica e della supremazia di quella Sorbona contro la quale invece gli umanisti tedeschi erano in continua e aspra polemica: la radice di un tale interesse non sta nel campo della polemica antimonastica del Valla, ma in quello della violenta battaglia delle *Epistulae obscurorum virorum*. Anche la specificazione di esso nell'interpretazione della origine contingente della scolastica entro il quadro della teologia è caratteristico dell'umanesimo tedesco erasmiano a sfondo mistico e irrazionale. Questo e non l'umanesimo ficiniano poteva concepire che la teologia fosse sorta da un malanno, la curiosità degli eretici: e che fosse quindi un male necessario come rimedio a quel malanno; con la conclusione che la scolastica era invece un male inutile, sorto per ragioni contingenti e per abuso sul tronco di quel male necessario [6]. Questo rimase ad ogni modo per molto tempo l'unico tentativo di interpretazione storica della scolastica; e ad esso ci si doveva rifare finché la storiografia protestante non ebbe fornito, con la continuazione del *Chronicon Carionis*, ripreso dal Melantone, e poi con maggiore originalità dal genero di questi, Caspar Peucer, un nuovo spunto di interpretazione storiografica della origine della scolastica e del suo valore.

L'avversione culturale alla scolastica, piú forte e piú specificata negli umanisti tedeschi che in quelli italiani o francesi o inglesi, diventava in Lutero disprezzo assoluto, come s'è visto. Per lui la lotta contro la scolastica faceva tutt'uno con la lotta contro il diritto canonico e lo spirito razionalistico e giuridico della organizzazione della Chiesa e della gerarchia, con la sua lotta per l'Evangelo contro la Legge, per lo Spirito contro la Lettera. Il modo assolutamente negativo di considerare la scolastica introdotto

[6] Il Valla cita Graziano come autorità: *De... Constantini donatione*, ed. Schwahn, Leipzig 1928, p. 29. Il misticismo e l'irrazionalismo degli umanisti tedeschi, derivanti dalle famose scuole dei Fratelli della vita comune, andavano di pari passo con il razionalismo nella interpretazione della scrittura e con l'avversione alla metafisica; avevano cioè una funzione polemica. Scomparsa la necessità di questa con l'opera della Riforma, rimasero il razionalismo melantoniano e lo spiritualismo nella interpretazione delle dottrine religiose a fondamento metafisico.

da Lutero era diventato naturalmente obbligatorio nel luteranesimo «ortodosso», nel quale il linguaggio polemico sostituiva ogni interesse e ogni considerazione, e piú che mai ogni riflessione storica: l'influenza di quella polemica è stata cosí forte che ancor oggi in certi strati della cultura permane la concezione della scolastica come «sofistica».

D'altra parte è noto il risorgere di una «scolastica» entro lo svolgimento del luteranesimo, nella seconda metà del secolo XVI, che fu un periodo di pace relativa per la Germania, e che vide il consolidarsi dei piccoli principati assolutistici. All'assolutismo patriarcale in politica e al mercantilismo protezionistico in economia corrispondeva nella vita religiosa il confessionalismo e l'ortodossia; era un fenomeno generale, che investiva tanto i principi cattolici quanto quelli protestanti: tutti concepivano la religione come strumento per rafforzare il proprio assolutismo, tanto nei confronti dei sudditi, quanto di fronte all'autorità imperiale. I principi luterani governavano le proprie chiese «iure episcopatus», allargando sempre piú i limiti del proprio intervento nella vita religiosa, e soprattutto prendendo sempre maggior parte nella regolazione della dottrina. È il periodo dei *Corpora Doctrinae* che sostituiscono la *Confessio Augustana*, divenuta insufficiente di fronte alle polemiche che si facevano sempre piú vivaci fra luterani e calvinisti e fra luterani e luterani (disputa flaciana sugli *adiafora*, fra il Flacio che sosteneva non esservi azioni moralmente indifferenti e ne traeva un estremo rigorismo morale, e la facoltà teologica di Wittenberg, melantoniana, meno rigoristica; disputa antinomistica, disputa maioristica, dal nome di Georg Major, accusato di aver dato una non luterana interpretazione delle opere; disputa sacramentaria; disputa sinergitica sulla interpretazione che il Melantone dava al libero arbitrio; disputa osiandrica, da Luca Osiander che aveva proposto una nuova interpretazione della funzione mediatrice di Gesú Cristo). Ogni principe impone al suo territorio la sua «religio», cioè la sua confessione: la «grosse Kirchenordnung» del Württemberg, il *Corpus Doctrinae Philippicum* o *Misnicum* della Sassonia sono i piú famosi:

ma ogni altro principe ha il suo, e le differenze e le polemiche sono qui altrettanto complicate quanto nelle dispute dottrinali. È il periodo della maggior «rabies theologica»: la virulenza di quelle polemiche ha la sua ragione nel fatto che la maggiore o minore «purezza» della dottrina insegnata costituiva per i teologi luterani il metro al quale si misurava la loro influenza nel governo della Chiesa. Lutero aveva ammonito che le «spiritualia» dovevano rimanere indipendenti dalle «secularia»: ma l'unico mezzo che rimaneva per assicurare questa indipendenza, poiché la organizzazione della Chiesa e della vita religiosa e con essa quella della cultura e della scuola era in mano dei principi, era la vigorosa affermazione della importanza delle proprie opinioni: donde il valore di vita o di morte acquistato dalle differenze teologiche, il sorgere di un nuovo ortodossismo, e con esso di una «scolastica».

Le due correnti principali che lottano per la preponderanza nelle università e per dare la propria impronta alla ortodossia e alla scolastica, destinate a dominare poi per molte generazioni la vita religiosa e culturale della Germania, sono quella melantoniana e quella luterana radicale. Scomparso Lutero, scomparso Melantone, i loro discepoli si andavano allontanando sempre piú gli uni dagli altri, e lottavano con tutti i mezzi per mantenere il predominio nel favore dei principi e nell'insegnamento delle università: intrighi e politica si aggiungono in queste lotte al contrasto insuperabile fra spirito umanistico, erasmiano, e misticismo astorico luterano, fra tendenze razionali nella interpretazione delle dottrine e tendenze tradizionalistiche, dalla fede solida e massiccia. Il «filippismo», come veniva chiamata la tendenza dei seguaci del Melantone, rappresenta lo sforzo di riunire l'uno e l'altro motivo, di informare di cultura umanistica e di tendenze razionali e concilianti (alcuni filippisti pensavano ancora, chiuso da piú anni il concilio di Trento, a una conciliazione anche dottrinale con la Chiesa cattolica!) la religiosità luterana.

La personalità piú notevole fra i seguaci del Melantone è quella di Caspar Peucer, che nella storia della vita ecclesiastica tedesca è noto per il lungo incarceramento cui lo

condussero i suoi intrighi politici e la sua fedeltà alla interpretazione melantoniana della dottrina dell'eucaristia: mentre d'altra parte è uno dei piú notevoli rappresentanti della storiografia umanistica tedesca e in genere, con la sua attività di polistore, del tardo Umanesimo tedesco. Giovane precoce, divenne uno degli scolari preferiti e poi genero del Melantone, che amava parlare con lui di ogni avvenimento politico, religioso, culturale del tempo, risalendone alle origini vicine e lontane[7]. A ventisette anni cominciò a tenere le prime lezioni all'università di Wittenberg (1552); a trentacinque ne divenne rettore, occupando le cattedre di medicina e di storia. Nominato piú tardi medico del corpo dell'elettore Augusto di Sassonia seppe cattivarsene l'amicizia, fino ad essere invitato a far da padrino a uno dei suoi figli. I suoi interessi andavano dalla medicina che professava, alla scienza della divinazione, della quale scrisse un trattato, per dimostrare che essa non è in contraddizione con la fede cristiana quando si contenga entro certi limiti; e vi raccolse esempi di ogni genere tratti dall'Antichità e dal Medioevo[8]. La sua attività di carattere religioso è invece limitata, nel primo tempo della sua vita, alla preparazione e alla cura della edizione delle opere e delle lettere del suo grande suocero, da una parte, e all'esercitare la sua influenza presso l'elettore affinché venissero chiamati e tenuti a Wittenberg soltanto

[7] C. PEZELIUS, *Caspari Peuceri historici et medici clarissimi historia carcerum et liberationis divinae...*, Tiguri 1605, pp. 37, 38.

[8] *Commentaria de praecipuis divinationum generibus*, Lugduni 1593, 1607; l'opera ebbe anche una traduzione francese. Altre opere: *De ratione discendi praecipue medicinam*, Lipsiae 1552; *Oratio de studiis veteris philosophiae et de successione docentium inter tot mutationes imperiorum*, Vittembergae 1557, che purtroppo non abbiamo potuto esaminare; *Hypotheses astronomiae, seu theoriae planetarum, ex Ptolemaei et aliorum veterum doctrina ad observationes Copernici et canones motuum ab eo conditos accomodatae*, Argentorati s. a., e Vittembergae 1571; *Doctrina fidei iustificantis in Ecclesia vera omnium temporum*, Genevae 1594; edizioni delle lettere del Melantone a piú riprese dal 1565 al 1574; delle opere dello stesso, in quattro volumi, nel 1562 e poi di nuovo nel 1601. Il Bretschneider (*Corpus Reformatorum*, vol. I, p. XXXVIII) trova del tutto insufficienti e trascurate le sue edizioni delle lettere. Il Peucer aveva una grande influenza nel mondo universitario e umanistico, anche perché gli era affidata l'assegnazione di un gran numero di borse di studio e di assegni. A lui si deve fra l'altro la chiamata a Lipsia del medico aristotelico e sociniano italiano Simone Simonio.

professori di tendenza filippistica. Questa attività accademica del Peucer doveva condurlo all'intrigo, perché l'elettore Augusto, che si compiaceva di farsi nominare «Vater August» dal popolo, teneva moltissimo a essere il tutore della piú rigida e severa tradizione luterana. Era insieme un sentimento di devozione alla memoria di Lutero e piú ancora alla tradizione della sua casa, e una considerazione politica: staccarsi dal luteranesimo rigoroso rimanendo nel campo protestante voleva dire avvicinarsi al calvinismo: al repubblicano e antiassolutistico calvinismo come si presentava in Francia e nelle Fiandre, in quel terzo lustro del Cinquecento. Invece la tendenza umanistica e il misticismo melantoniano, rinnovatore e non tradizionalistico, che erano caratteristici del Peucer, inducevano quest'ultimo ad avvicinarsi sempre di piú al concetto calvinista della eucaristia, che, pur rifiutando la interpretazione storico-simbolica zwingliana, tendente a ridurre questo sacramento a una pura commemorazione, non manteneva nessuno dei principî metafisici implicati nella concezione luterana della «consustanziazione» ed evitava tutte le difficoltà che da essi derivano, con la concezione della «presenza spirituale».

Alla fine, il Peucer e i suoi amici furono accusati dai loro avversari di «criptocalvinismo»: cioè di aver tenuto fede clandestinamente a una dottrina religiosa contraria alla tradizione luterana e proibita in Sassonia; provatagli la cosa con la presentazione di alcune lettere intercettate, dove fra l'altro si scherzava sulla sua persona e su quella della moglie, l'elettore vide nel Peucer un traditore, e nei maneggi accademici suoi e degli amici qualcosa piú di un intrigo e di una congiura ecclesiastica, anzi, addirittura una cospirazione politica, «eine Conspiration wie in Frankreich und in Niederlanden wider den Kurfürsten und die Seinen unter dem Schein der Religion»[9]. Dal 1574 al 1586 il Peucer rimase incarcerato, da principio assai duramente, senza quasi carta da scrivere, e solo con la Bibbia. Nel secondo periodo della prigionia ebbe qual-

[9] A. KLUCKHOHN, *Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen, 1574*, in «Historische Zeitschrift», XVIII, 1867, p. 117.

che facilitazione; ma solo nel 1586 venne liberato, e si recò nell'Anhalt, dedicandosi ai suoi vecchi interessi, soprattutto, e manifestamente, alla teologia, per sostenere la sua buona fede in tutto il suo doloroso caso e per propagare la propria concezione della verità cristiana.

Ancora oggi gli studiosi tedeschi di storia ecclesiastica sono radicalmente dissenzienti nel giudizio sull'azione del Peucer e sulla reazione dell'elettore, vedendo gli uni in tutto l'episodio uno dei momenti piú oscuri della storia del luteranesimo nel XVI secolo e una ingiustizia grandissima, e gli altri, i luterani tradizionalisti, una giusta punizione per gli intrighi del Peucer e per il suo tentativo «subdolo» di intaccare l'integrità della dottrina luterana [10]. Ma quel che interessa qui è il carattere dell'umanista e del protestante: il comportamento del Peucer alla corte elettorale e il suo modo di incoraggiare le tendenze assolutistiche dell'elettore per servirsene contro gli avversari delle proprie idee, il tentativo stesso di favorire la diffusione della propria dottrina non tanto con la polemica sia pur virulenta ma aperta quanto con l'influenza silenziosamente esercitata sul principe testificano d'un pragmatismo e di una tendenza e disposizione a intendere politicamente la vita religiosa e culturale che sono piú caratteristiche dell'Umanesimo e del Rinascimento che della Riforma luterana. D'altra parte il Peucer agiva per una fede sincera: non volle mai ammettere d'avere errato, né volle mai ripudiare come non luterana e non cristiana la propria dottrina: «Certus sum, certus sum, certus sum», cosí comincia una dichiarazione delle ragioni per le quali non può abiurare:

> Inquam, hanc doctrinam de incarnatione filii Dei, quam amplector et profiteor, patefactam esse et traditam nobis, cum ab ipso filio Dei voce ipsius, tum per prophetas et apostolos [11].

[10] Cfr. ad es. H. HERMELINK e W. MAURER, *Reformation und Gegenreformation, Handbuch der Kirchengeschichte*, 3, Tübingen 1931², p. 280; e O. RITSCHL, *Das Orthodoxe Luthertum im Gegensatz der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Syncretismus* (*Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. IV), Göttingen 1927, p. 33: «Der vermeintliche Cryptocalvinismus der Phlippisten in Kursachsen».

[11] PEZELIUS, *C. Peuceri... historia* cit., p. 614.

La stessa intima unione di fede religiosa protestante e di pragmatismo umanistico, che si trova nella vita pratica del Peucer, si può riscontrare nella sua maggiore opera di umanista, la continuazione del *Chronicon Carionis*, rielaborato dal Melantone, e da lui portato fino ai tempi di Carlo V [12]. Già quest'opera, frutto della attività di tre autori, il Carion stesso, matematico e astronomo, il teologo Melantone, il medico, teologo e storico Peucer, e divenuta uno dei principali manuali per l'insegnamento della storia nelle università tedesche per tutto il secolo XVII, è uno dei libri piú caratteristici del tardo Umanesimo tedesco, nel quale la polemica luterana si fonde con il risorgente scolasticismo. La cultura umanistica, che il Melantone e sulle sue tracce, negli ultimi due libri dell'opera, il Peucer, hanno profuso assieme alla polemica protestante e alla dottrina religiosa entro il vecchio schema tradizionale della storiografia teologica, non sono «inutile erudizione», come vorrebbe il Fueter, preso dalla sua illusione della pura oggettività dello storico, ma tutti elementi che esprimono il potente, se pure inconsapevole sforzo di quegli uomini per rivivere e ravvivare il passato secondo le nuove esperienze nazionali e religiose [13]. Questo spiega la

[12] Il *Chronicon* elaborato dal matematico protestante J. Carion era stato riveduto già prima della pubblicazione dal Melantone, che poi ne fece una sua elaborazione. L'ultima edizione se ne ha nelle opere del Melantone nel *Corpus Reformatorum*, vol. XII, 1844, coll. 712 sg. Del rifacimento melantoniano si ha anche una traduzione italiana: *Cronica di Giovanni Carione, nella quale comprendesi il computo de gli anni, i mutamenti ne i Regni e nella Religione, et altri successi... nuovamente tradotta in volgare per Pietro Lauro modonese*, Venezia 1548, con indicazione di privilegio dei superiori e di Paolo III. Del rifacimento del Peucer la prima edizione (comprendente solo la prima parte presentata come libro IV del *Chronicon*) uscí nel 1562, la seconda parte nel 1565, poi se ne hanno altre edizioni nel 1572, nel 1585, nel 1610 e nel 1625. Qui viene usata quella del 1625, di Francoforte, che è preceduta nel primo volume (comprendente l'opera melantoniana) da una *Oratio* del Peucer *De argumento historiarum et fructu petendo ex earum lectione* del 1568, e dalla *Germania* tacitiana.

[13] E. FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie*, München 1925, p. 187; G. FALCO, *La polemica sul Medio Evo*, vol. I (Biblioteca della società storica subalpina, CXLIII), Torino 1933, p. 50. Il giudizio negativo del Fueter vale non tanto per la opera storica del Peucer, quanto per la sua teoria della storia, come ci appare dalla *Oratio* sopra citata. Infatti in questa il Peucer dichiara esplicitamente: «Non enim doctrinam Ecclesiae et historia seiungo, quae enim pars est praecipua, ac praecipue requiri debet» (p. 38). Nelle opere storiche si devono cercare «Testimonia robo-

fortuna del libro, e la sua larga diffusione nel mondo protestante [14].

Il Melantone aveva avviato nella sua rielaborazione l'approfondimento polemico della storia della formazione e del processo di svolgimento della Chiesa di Roma, sforzandosi di rintracciare e di ricostruire specialmente la parte dottrinale di questo svolgimento [15]. Il Peucer accentua questo interesse dottrinale, conforme al suo temperamento piú umanistico e al maggiore interesse per la storia delle dottrine che si andava facendo strada in Germania per lo stesso infuriare delle dispute religiose e confessionali, su sfondo filosofico e su base teologica. Nell'opera del Peucer troviamo «la medesima terminologia, i medesimi principî fondamentali, la medesima fede, in religione e in politica», che in quella del Melantone [16]: ma, oltre il maggiore interesse dottrinale che abbiamo notato, si deve constatare che nel Peucer «la tela è piú vasta e conclusa che in Melantone e nello Sleidan, e ci dà modo di seguire meglio la continuità di certi atteggiamenti proprii della storiografia germanica anteriore alla Riforma, di seguire piú da presso e nei suoi ampi svolgimenti il riflesso della critica protestante nella visione e nel giudizio di questa età» [17]. Infatti l'interesse umanistico e quello dell'uomo preso nelle dispute confessionali si celano in formule della tradizione teologica medievale, con un processo analogo al formarsi della nuova scolastica, con il suo logicismo, con la sua teologia, con le sue sottigliezze, entro la vigorosa fede luterana.

Sono esperienze di vita politica, religiosa, culturale con-

rantia doctrinam quam amplecteris ac profiteris, ut consensus assensionem confirmet, et augeat conceptam in mente lucem» (p. 43). Il teologo non deve conoscere soltanto la storia positiva della Chiesa, ma anche quella negativa: «sed etiam qui errores in Ecclesia et quando irreserint, ac praesertim quando haec nova doctrinae forma invecta sit, quando illae recentes receptae sint ac stabilitae superstitiones...» (p. 47). Ma al di là di queste teorie c'è un elemento vitale nella storia del Peucer, e questo l'ha messo in rilievo il Falco.

[14] VON WEGELE, *Geschichte der deutschen Historiographie*, München 1885, pp. 206 sg., «l'opera di storia universale per lungo tempo preferita» dalla cultura tedesca.

[15] FALCO, *La polemica* cit., p. 52.

[16] *Ibid.*, p. 58.

[17] *Ibid.*

temporanea, che vengono pubblicisticamente elevate a criterio di giudizio del passato. Ad esempio, la tendenza assolutistica dei principi, che abbiamo visto favorita dal Peucer, lo conduce qui alla esaltazione della funzione religiosa e culturale dell'Impero: gli imperi sono costituiti da Dio per il mantenimento della cultura e della fede:

> non propter ocium et voluptates hominum, sed propter Ecclesiam, ut sint aliqua Ecclesiae hospitia, ubi homines legibus et disciplina cicurati, excultique artibus ac doctrinis, mansuescant atque ad humaniorem vivendi ratione traducantur et muniti ac tuti monarchiarum potentia Deum recte agnoscere discant et invocare [18].

Il moralismo teologico derivante da tale concezione, e che fa di ogni evento storico una punizione di qualche peccato degli sconfitti, si fonde nel Peucer col pragmatismo umanistico: se la missione dell'Impero viene vista con animo religioso, gli imperatori vengono giudicati non tanto per le loro virtú, quanto per la loro capacità politica e la loro devozione alla vita dello Stato e ai suoi interessi. L'Impero viene visto ancora nella luce di Ottone di Frisinga, ravvivata dalla fede luterana: gli imperatori vengono considerati con occhi abituati ad osservare i principi tedeschi e le loro azioni nel secolo XVI. Cosí, da un altro punto di vista, il Peucer proietta nella storia la convinzione comune a tutto il protestantesimo melantoniano, che l'Umanesimo e la Rinascita delle arti e delle lettere facessero tutt'uno con la Riforma, costituendone come il primo grado, come l'aurora, meno luminosa, ma identica qualitativamente al pieno mattino. Religione «purificata», cioè azione antiecclesiastica, e cultura vanno di pari passo nella storia del Peucer: la decadenza religiosa dell'Occidente coincide con lo scadimento delle arti, delle lettere, delle scienze, del costume, mentre nell'Impero bizantino, cosí ammirato dagli umanisti e considerato come un miracolo provvidenziale dal Peucer, si mantiene una fede piú «pura» (cioè atta a essere interpretata come analoga alla dottrina luterana: avversione a Roma e disconoscimento del primato dei papi, matrimonio del clero, ico-

[18] *Chronicon Carionis* cit., p. 748.

noclastia, ecc.) e con essa il tesoro della lingua greca, il patrimonio piú alto della civiltà antica. È l'Umanesimo tedesco, tanto piú grecizzante dopo Erasmo e il Reuchlin che l'Umanesimo italiano, quello che fornisce al Peucer l'ispirazione di questo, come di altri quadri storici.

Un'altra situazione particolare del suo tempo, che in lui si è vista piú sentita e vissuta, conduce il Peucer a un interesse che fino a lui, con l'eccezione del Rhenanus, e anche per un certo tempo dopo, col trionfare della tendenza luterana rigorosa, non viene altrimenti provato. Laico, di professione principale medico, di formazione umanistica [19], egli non usa nelle sue discussioni confessionali e religiose la terminologia introdotta dai teologi della stretta osservanza luterana, terminologia che era la forma piú appariscente del nuovo scolasticismo: storico, col concetto che abbiamo visto della funzione culturale dello Stato, egli vedeva nei teologi luterani rigorosi o flaciani o «gnesioluterani», come amavano chiamarsi, un pericolo, il formarsi di una nuova «scolastica», di una nuova organizzazione per il predominio di un gruppo di uomini nella vita spirituale e religiosa, fondata su usi particolari e su una terminologia speciale, come l'aveva presentata il Renano. L'analogia era facile da istituire, poiché l'accusa che si tentava di lanciare piú o meno giustificatamente agli avversari era quella di «papismo», nel mondo protestante. Ma il Peucer non pone questa analogia esplicitamente, cioè polemicamente: troppo forte è in lui lo spirito luterano, e troppo immediatamente sente egli stesso la esigenza che conduce alla nuova «scolastica» luterana, della quale Melantone è l'iniziatore con il suo ordinamento universitario: la esigenza cioè del mantenere, attraverso una dottrina saldamente sistemata e non facilmente accessibile, un'aristocrazia ecclesiastica, che garantisse la indipendenza della Chiesa di fronte allo Stato. La sua esperienza diretta dell'assolutismo religioso e delle sue conseguenze gli permetteva di provare questa esigenza allo stesso modo che i suoi avversari. La purezza della dottrina,

[19] Il Peucer preferiva parlar latino piuttosto che tedesco, come ebbe egli stesso a dichiarare ai teologi rappresentanti dell'elettore, che si erano recati a trovarlo in carcere per indurlo a una ritrattazione.

gelosamente tutelata attraverso sottili distinzioni e precise definizioni, era l'ultimo rifugio nel quale il luteranesimo potesse sentirsi autonomo di fronte all'autorità dei principi. Il Peucer, però, pur condividendo questa esigenza e pur partecipando alla lotta per fare trionfare le sue opinioni e la esigenza umanistica e «liberale» entro l'organizzazione ecclesiastica, luterana, era rimasto vittima di essa. Di qui pensiamo abbia origine il suo interesse per la storia della scolastica medievale, che non sembra condiviso in quell'epoca da altri, e che ad ogni modo assume in lui un carattere peculiare, per l'intrecciarsi del motivo esplicito della polemica anticattolica con quello implicito della avversione umanistica al «regnum theologorum».

La storia della scolastica si inquadra per il Peucer nella storia della politica papale e del suo sforzo per ottenere la supremazia, e l'indagine sulle sue origini prende posto accanto a quella sulle origini, che per il Peucer, come in genere per gli storiografi umanistici, si identificano con le funzioni del diritto canonico e degli ordini monastici. Il modo che il Peucer ha di considerare questi fenomeni, e in genere la storia culturale e religiosa del Medioevo, è caratteristico dell'uomo: da bravo luterano riconosce la buona intenzione originaria degli ordini mendicanti, che condanna però acerbamente, e soprattutto tiene a mostrare il suo orrore per i movimenti ereticali; mentre da buon umanista mostra un certo rispetto verso i benedettini, in vista della loro funzione culturale[20]. Pure umanisticamente il Peucer spiega la devozione che uomini come Beda e Alcuino tributavano alla Chiesa e le vittorie di questa su imperatori come il Barbarossa: si tratta della «religionis opinio», una superstiziosa reverenza. L'umanista, pronto a lasciarsi imprigionare per le sue opinioni teologiche e risoluto a resistere alla dura pressione del suo principe, convinto di agire per il bene di una fede, ch'egli, d'altra parte, considerava come errata opinione, aveva certamente una esperienza diretta del valore della «religionis opinio» o superstizione, e della sua forza storica. Ed era una esperienza piú profonda di quella che avrebbe potuto fornire

[20] *Chronicon Carionis* cit., pp. 845 sg.

una considerazione generale dei fenomeni storici e religiosi, poiché ad uomini come il Peucer cosí certi delle loro opinioni una considerazione generale non può togliere la fiducia nella forza illuminante della loro fede: infatti l'atteggiamento degli scrittori protestanti di fronte alla storia della Chiesa è in genere illuministico e razionalistico. Ma l'esperienza della forza della «religionis opinio» fra i propri compagni di fede protestante, nel presente e nel campo luterano, non nel passato e presso gli avversari «schiavi dell'Anticristo» o corrotti, conferisce alla considerazione storica del Peucer un valore differente, che va al di là del semplice prammatismo e dello scherno illuministico per la «superstizione». Il senso storico e la esperienza politica e religiosa del Peucer gli fanno anche superare la posizione polemica comune dei protestanti, e lo conducono a riconoscere il carattere della monarchia politica del papato medievale e della sua storia, ch'egli vede chiaramente distinta dal papato nepotistico dei suoi tempi:

> Neque ut nunc faciunt pontifices, id operam dederunt ut proferrent et efferrent suos ditatos operibus publicis, sed ut hoc regnum stabilirent et amplificarent [21].

Nel grande quadro della storia della formazione della monarchia politica universale del papato nel Medioevo e della sua lotta con l'Impero, il Peucer pone la storia della origine della scolastica. Questa, come il diritto canonico, gli appare una delle forze sorte nel seno della Chiesa per la stessa funzione: la lotta contro il risorgente diritto romano, che avrebbe consolidato l'Impero e ne avrebbe fondato culturalmente e spiritualmente la forza. Quello che per il Renano era stata una pura coincidenza («Quod sub idem tempus in iure apud Bononiam aiunt accidisse post aeditam a Gratiano Decretorum Rhapsodiam»), diventa per il Peucer identità di funzioni, anzi, identità di origini. Nel *Chronicon Carionis* infatti egli racconta, dopo avere accennato all'opera di Graziano («Intexuit his decretis ex veterum Synodorum canonibus, quae ad hierarchiae

[21] *Chronicon Carionis* cit., p. 969.

romanae dignitatem extollendam et amplificandam facere visa sunt, et recentes ac praesenti statui accomodatas constitutiones miscuit...»), che quest'opera delle decretali era composta proprio mentre ferveva lo studio, da poco iniziato, della dottrina delle leggi romane, nel quale gareggiavano italiani e tedeschi. Ma questo studio del diritto romano tornava in favore dell'Impero, e appariva pericoloso alla «tirannide papale recente e non ancora consolidata»: contro di esso si dette dunque opera allo studio del diritto canonico. Ma all'umanista riesce difficile spiegare la possibilità che quel nuovo studio potesse cosí facilmente tener testa a quello dell'antico diritto romano, «di recente risvegliato», e venerabile per antichità, per il sacro nome latino, e per tradizione. Ed ecco l'origine della scolastica:

> Cumque novo iuri ac legibus novis, patronis etiam ac defensoribus opus esset, cito commovit sese duplex genus hominum, canonistae ac scholastici, quorum illi hierarchiam et tyrannidem romanam propugnandam susceperunt ex canonum decretis non minore contentione, quam coeteri imperatoriam potestatam ex sacris literis et iure romano tuebantur; hi dogmam novum excogitarunt ad fascino errorum ac superstitionibus capiendos et irretiendos hominum animos, quibus laqueis hi vincti permanerent in oboedientia erga sedem romanam. Scholasticae theologiae nomine id celebre est et reliquas doctrinae purioris scintillulas, de Lege, de Evangelio, de Gratia, de Fide... prorsus obtrivit atque extinxit. Cum enim errores et abusus, vel recenti consuetudine, vel a pontificibus orti vel approbati, defendi si exigerentur ad regulam verbi sacri non possent, illo neglecto, quaesita sunt alia praesidia. Huius doctrinae fundamenta Petrus Longobardus, Sententiarum Magister, imperante Friderico I, contraxit in libros quatuor, quibus excolendis illustrandisque ita occupata fuit omnis scholasticorum et monachorum colluvies deinceps ut prae illo Biblia sacra e manibus et pene ex animis illorum asseclarum exciderint, atque in pulpitis et suggestibus non Christi et Pauli, sed Magistri Sententiarum nomen assidue sonuerit et auditum sit [22].

[22] *Chronicon Carionis* cit., p. 850. In questa sua interpretazione il Peucer coglie anche confusamente quella analogia fra teologia e diritto, che

Il prammatismo umanistico del Renano, fecondato dalla passione religiosa e polemica, si è elevato di tono, pur diventando unilaterale. Non si tratta piú di un fatto quasi incidentale, la compilazione delle *Sententiae*, dal quale si trae lo spunto per l'affermazione della supremazia di una casta entro la Chiesa, considerata cattolicamente dal Renano; ma della conseguenza di una volontà di supremazia, che si crea i suoi mezzi. E il Peucer non si accontenta piú della narrazione del fatto e delle sue conseguenze coi particolari aneddotici, ma lo giudica, e lo giudica polemicamente con tanto maggiore asprezza, quanta poteva usarne un luterano convinto contro uno strumento del papato, in confronto di un umanista avverso semplicemente al «regno dei teologi».

Pure questo luterano era anche umanista: si confronti questa interpretazione, e l'interesse vivace ch'essa mostra nel Peucer, con l'indifferenza che rivelano i centuriatori di Magdeburgo. Nella introduzione alla dodicesima centuria della loro famosa storia ecclesiastica, essi aggiungono, dopo la ricapitolazione dei principali eventi del secolo:

> Quodque in primis observatu dignum est, hoc saeculo scholastica doctrina nata et fundata est per Petrum Lombardum: qui cum spinosas et subtiles quaestiones conatus sit decidere atque amputare, magis illas adauxit, ut historiae sequentium saeculorum testatur [23].

Certo, qui c'è maggiore precisione che nel Peucer e che nel Renano: ma è una concezione puramente esteriore e generica della importanza storica del Lombardo. Per il secolo XIII i centuriatori, che, si noti, si sono proposti di dare una prima grande storia ecclesiastica e ai quali possiamo chiedere quindi un maggiore interesse, sono un po' piú larghi di particolari:

> Regnum papale hac aetate excrevit in immensum, non solum in Ecclesia, verum etiam in politia, adeo ut nihil non auderent ac perficerent papacaesares illi romani. Coeperunt

sarà esplicitamente posta da Leibniz (*Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, in *Variorum opuscula ad cultiorem iurisprudentiam adsequendam pertinentia*, Pisa 1769, parte II, p. 190).

[23] *Duodecima centuria ecclesiasticae historiae...*, Basileae 1569, col. 9.

autem inprimis, atque repente quasi ex equo troiano emicuerunt atque invaluerunt, scholastici doctores, qui exemplo a Petro Lombardo superiori saeculo in medium allato, disputationes subtiles, intricatas, et magna ex parte non necessarias, de rebus divinis moverunt atque accumulaverunt. Nam omnia more academicorum et scepticorum in dubium, et quidem in publicam disceptationem, adduxerunt. Utque tenebrae efficerentur maiores, nebulis aristotelicis lux divina non tantum aspersa, sed penitus obscurata est [24].

«Ut tenebrae efficerentur maiores...»; «quasi ex equo troiano...»: la concezione storiografica dei centuriatori, pure con tutto il loro rigore filologico-erudito, e la loro maggiore esattezza esteriore, rimane notevolmente inferiore a quella del Peucer. La esattezza esteriore non impedisce infatti la polemica unilaterale: ma anche questa rimane generica: «luce» e «tenebre», cosí senz'altro, non spiegano molto, mentre la concezione del Peucer mostra ch'egli, pur polemicamente e unilateralmente, aveva inteso la funzione della scolastica come sistemazione della dottrina cattolica, rappresentata e tutelata dal pontificato, e come grande movimento intellettuale unitario, corrispondente col suo razionalismo allo spirito giuridico dei canonisti. Cosí i centuriatori non sanno vedere nessuna differenza entro la scolastica:

Extincta itaque dexteritate ac perspicuitate docendi, etiam facilitas discendi amissa est: ac fuerunt illa scotistica maria et monstrosae concertantium quaestiones ac responsiones, merae carnificinae discentium, quibus impediti, aetatem omnem, et oleum atque opera, quod dici solet, perdiderunt... Hinc sunt illa ingentia commentaria in Magistrum Sententiarum Alexandri, Aquinatis, Alberti, Scoti, et quaestiones infinitae, quibus omnes scholae occupatae fuerunt [25].

Non mancano di eleganze e di fiori umanistici, queste dichiarazioni: ma il pensiero vi è debole e superficiale. Il significato dell'aristotelismo per la scolastica vien giudicato con questa interrogazione retorica, informata al piú

[24] *Decimatertia centuria...*, Basileae 1574, coll. 9, 10.
[25] *Ibid.*

rigido e ortodosso luteranesimo flaciano: «Quid enim caecus Aristoteles res verbi divini illuminaret?» Il giudizio del Peucer è sostanzialmente identico, ma è piú articolato e concreto, meno rozzo, se pur altrettanto polemico e parziale:

> Interpretes Thomas Aquinas et Scotus, cum inter se certassent subtilitatibus, Ecclesiam ita quaestionibus partim ineptis, partim impiis, partim inextricabilibus referserunt, ac simul philosophiam corruperunt ac polluerunt... Fuit autem hoc doctrinae genus consutum ex male detortis Scripturae Sacrae sententiis et confusis cum platonicis et aristotelicis disputationibus, ethicis, physicis et metaphysicis, sed alicubi depravatis, et pontificum constitutionibus, quod labyrinthys inextricabilis involutum, particulam doctrinae legis seu potius philosophiae moralis enarrat prorsus more philosophorum [26].

Il Peucer non nega una scintilla di vero, se pur piccolissima, anche a questa filosofia scolastica; cerca di definirne in qualche modo il carattere; non ripudia la filosofia aristotelica come «cieca», ma si limita ad osservare che l'aristotelismo e il platonismo degli scolastici era fondato su testi «alicubi depravatis». L'Umanesimo del seguace di Melantone e il suo pragmatismo storico hanno ricevuto nuovo vigore dalla passione religiosa, e anche senza eleganze letterarie, essi rimangono sostanzialmente sulla linea del vero Umanesimo, del quale mantengono ciò che vi è di piú importante: il pensiero, il modo di considerare i fenomeni della vita culturale. L'intransigenza luterana aveva respinto la preparazione umanistica alla superficie; l'ampiezza melantoniana di visuale e di dottrina, senza indurre a rinunciare alla necessaria unilateralità polemica, conservava invece un maggiore interesse per i movimenti di pensiero e un maggiore senso di concretezza nel giudicarli: concretezza e interesse ravvivati dalla esperienza viva e presente della vita tedesca del XVI secolo [27]. Cosí il Peucer, invece di rifiutare astrattamente

[26] *Chronicon Carionis* cit., p. 852.

[27] Il Peucer era uno dei corrispondenti piú assidui del suo collega Johannes Crato von Craffttheim, medico imperiale, attorno al quale si radunava un gruppo di spiriti superiori, come il Dudith, il Languet, il Rhe-

in blocco tutto quel che era stato compiuto prima di Lutero e al di fuori della azione politica degli imperatori (nell'esaltazione della quale egli si trova concorde con i centuriatori), può anche discriminare due momenti della scolastica, ch'egli contrappone l'uno all'altro:

> Sunt in manibus scripta scholasticorum... praeferentes sententiis divinis romana decreta... Hoc cum animadvertissent recentiores aliqui, Occam, Gerson et alii, offensi Thomae et Scoti paradoxis, vehementer sese torquerunt, ut mediam quandam viam inter veritatem coelestem et romana commenta ingredientes, neutrobi impingerent [28].

Qui c'era un avviamento a vedere nello svolgimento del pensiero medievale qualcosa di piú di un processo di continua decadenza: ma non venne sviluppato dal Peucer, diffidente nonostante tutto verso quei rappresentanti della tarda scolastica.

Ma l'interesse del Peucer per la scolastica rimase vivace e attento nonostante le molteplici occupazioni, i vari casi della sua vita tormentata, e attraverso tutte le sue preoccupazioni dottrinali e confessionali. Di questo interesse abbiamo una testimonianza interessante, che risale all'ultimo periodo della sua attività, dopo la liberazione dal carcere. Mentre egli ancora vi era mantenuto sotto severa sorveglianza, usciva a Ginevra, ad opera di un controversista calvinista francese allora molto celebre per la sua dottrina e per la sua chiarezza, Lambert Daneau, una nuova edizione delle *Sententiae* del Lombardo, con un commentario polemico. Il Daneau fa propria, nella introduzione storica, la interpretazione del Peucer, accentuandola con maggiore senso storico [29]: il Peucer ebbe cono-

diger, che da Breslavia si manteneva in contatto con la migliore cultura europea della seconda metà del secolo XVI, rappresentando un centro di Umanesimo e di religiosità erasmiana mentre si andava preparando attraverso le dispute confessionali il trionfo della intolleranza religiosa.

[28] *Chronicon Carionis* cit., p. 959.

[29] *In Petri Lombardi... librum primum sententiarum Lamberti Danaei commentarius triplex*, Genevae 1580, *Prolegomena* non numerati, f. 5*v*: «Neque tamen id sine colore quodam, et iusta, ut videbatur, aemulatione fiebat, per quam sane scholastica theologia maxima quoque incrementa accepit. Quis autem fuerit color iste, et aemulatio, malo omnes ex viri clarissimi et eruditi Casparis Peuceri Chronicorum lib. 4, quam ex me cognoscere».

scenza di tale «onorevole citazione» che di lui aveva fatto il dotto straniero: ed eccolo a rielaborare un breve abbozzo schematico di storia della scolastica, inquadrata anche essa nella formula di periodizzamento che gli era servita per la sua storia universale nel *Chronicon Carionis* [30]. Per

[30] È un breve saggio intitolato *Triplex aetas doctorum scholasticorum*, che reputiamo inedito, e del quale conosciamo solo l'apografo esistente presso la Biblioteca Sainte-Genéviève a Parigi (ms 1454, carte 575*v*-577*v*). È un apografo contemporaneo, compreso nel primo dei cinque volumi di estratti e apografi di scritti del Melantone, del Peucer, del Languet, dell'Ursinus, del Dudith e di altri del gruppo breslaviense, raccolti dal medico Daniele Rindfleisch Buyetius, di Breslavia, passato dal luteranesimo al calvinismo e poi al cattolicesimo, e diventato monaco nel 1631. Porta la data del 1588. Lo pubblichiamo qui per intero ammodernando la punteggiatura:

«Triplicis scholae et doctrinae doctorum scholasticorum distinctionem habet Danaeus in Prolegomenis quae praefixit commentario suo in Petrum Lombardum magistrum sententiarum, me allegans tamquam primum autorem, cum honorifica mei mentione ex quarto Chronicarum. Sed a me tantum inchoata ipse digerit ac detexit.

Omitto quae in meis et Danaei leges, de discrimine inter canonistas et doctores scholasticos, quorum illi ceperunt a Gratiano, qui Decretorum volumen condidit primus, circiter annum 1040, quod ante ipsum tentarat Ivo Carnutensis, et hoc etiam prius Burchardus Wormatiensis Episcopus: hi a Lanfranco Papiensi, antagonista Berengarii circa annum Christi 1020. Hic ergo primus autor putatur scholasticae theologiae, quem secuti sunt Guithundus Lanfranci discipulus, Anschelmus, Hugo de Sancto Victore, Gratianus, Petrus Lombardus, Magister Sententiarum, qui cum Petro Comestore et Gratiano Spurio natus esse fertur matre moniali, patribus dubium, an uno vel diversis? vel incerto concubitu potius, ut tunc creditum fuit; Petrus Comestor frater Lombardi, Petrus Clericus, Rupertus, Leo Tuscus, Wilhelmus Antisiodorensis, Cyrillus Carmelita, qui circa annum 1190 fabricavit Evangelium novum ex Origenis erroribus, quod postea Aeternum Evangelium appellarunt; Petrus Cluniacensis, Bernardus Compostellanus, Hugo Barcinonensis, Vincentius Gallus, Alexander de Ales, qui primus in Petrum Lombardum commentatus est. Haec prima scholasticorum doctrina multo fuit verecundior posteriori, quia adhuc vigebat memoria scriptorum veterum, Augustini inprimis: sed in hoc peccavit, quod horum scripta autoritate aequavit Scripturae Sacrae. Duravit autem annos ducentos.

Media quae proxime secuta est cepit circa annum Christi 1220, autore Alberto Magno Episcopo Ratisbonensi, et duravit per annos circiter centum et decem, usque ad Durandum de Sancto Portiano, qui vixit anno Domini MCCCXXX. Sequuti sunt Albertum Thomas Aquinas, qui Albertum vocat praeceptorem, Petrus de Tarentesia, Wilhelmus Episcopus Parisiensis, Durandus, Egidius Romanus, Hugonius Constantinopolitanus, Richardus de Mediavilla, Joannes Scotus, nomine Duns, qui perpetuo Aquinatem flagellat, Alaricus de Insulis, Alexander de Alexandria, Nicolaus de Lyra, Augustinus de Ancona, Bonaventura, Wilhelmus Occam. Haec aetas detestanda audacia et impudentia, pro scriptura et patrum doctrina invexit in Ecclesiam Aristotelis philosophiam, Ethicen inprimis et Metaphysicen. Huius scripta ubique verbo divino compararunt: inde factum est ut

questo, che crediamo sia uno dei primi abbozzi di una storia della scolastica per sé presa e considerata nel suo nascere fiorire e decadere, il Peucer si serve del materiale raccolto, dietro la sua traccia, dal Daneau. Come aveva distinto la storia universale dell'era cristiana in tre grandi cicli di cinquecento anni ognuno, al termine dei quali si era ogni volta verificata una rivoluzione fondamentale, cosí ora divide la scolastica in tre periodi: uno della formazione, che va da Lanfranco di Pavia ad Alessandro di Ales, e che egli considera come ancor molto rispettoso della antichità, per il prevalere dell'agostinismo e in genere della influenza dei padri. Ma già incominciava in questo periodo il malvezzo di identificare le autorità umane con quella della Sacra Scrittura. Il secondo periodo va da Alberto Magno a Durando di San Porziano: questa fu

scholastici huius saeculi plerique in Physica, Logica et Metaphysica Aristotelis sint commentati.

Tertia scholasticorum doctrina cepit sub Durando de Sancto Portiano cui Thomae doctrina et sophistica displicuit, duravit usque ad Lutheri saeculum, qui cepit anno MDXVII, per annos centum, octoginta septem. Huius saeculi sunt Herenus de Boio, Brito et Carmelita, Cyrilli monachi illius blasphemii discipulus, qui Evangelium novum condidit: Joannes de Regno, Henricus de Vrimaria, Johannes Capreolus, Petrus de Aliaco Cardinalis, Joannes Gerson, Bernardinus Senensis, Gabriel Biel, rhapsodus scholasticorum; et post hunc multi alis similes. Nostra vero aetate superiori Eccius sophista; isto presente, Genebrardus monachus parisiensis, et alii. Haec aetas longe fuit impudentior. Quae enim superiore et media aetate adhuc manserat verecundia, illam haec sustulit. Non verita enim fuit pronunciare ac definire de quaestionibus absurdissimis, antea tantum motis: utrum papa romanus sit simplex homo, an quasi Deus? An partecipet utramquam naturam cum Christo? De eius potestate supra concilium. De Virginis Mariae immunitate a peccato. De altero signo vel specie in Coena laicis adimenda, et similibus.

Recte conferuntur cum tribus Academiis posteritatis platonicae, cum veteri, media, et nova. Universum hoc speculum triplicis doctrinae scholasticae constituit et complet periodum fatalem annorum quingentorum, sicut in meis chronicis annotavi: quae tyrannis pontificia tenuit oppressam Ecclesiam erroribus, abusibus, superstitionibus, idolis auctis usque ad summum. Sunt enim ab anno 1020 Lanfranci, ad annum Lutheri 1517 anni totidem, tribus deficientibus: etsi exactissima ratio in his non spectatur. Considera praecedentes duas, primam a Christo nato usque ad aetatem quae proxime antecessit Gregorium Magnum: et alteram sequentem, id est mediam inter utramque. Et reperies in prima periodo a Christo et temporibus Apostolibus puritatem ac sinceritatem: in altera initia, incrementa, progressus errorum. De quibus est dulcis consideratio.

C P

1588

per il Peucer l'età che con detestabile audacia e impudenza introdusse nella Chiesa la filosofia di Aristotele al posto della Scrittura e dei padri. La terza età va da Durando di San Porziano fino all'età di Lutero. Gli ultimi rappresentanti della scolastica che il Peucer ricorda, sulla traccia del Daneau, sono «Eccius sophista» e «Genebrardus monachus parisiensis», polemista e controversista antiprotestante. Queste tre età si possono confrontare con le tre Accademie, coi tre momenti che la storiografia tradizionale soleva distinguere nel platonismo, e stanno a confermare la teoria dei tre momenti della storia: nascita, maturità e decadenza (alla quale il Peucer teneva non poco)[31].

In questo tentativo della vecchiaia il Peucer è stato meno felice che nell'excursus preparato in gioventú, al tempo delle lezioni di storia e della continuazione dell'opera melantoniana. La preoccupazione di applicare alla scolastica, ora considerata indipendente dalla storia medievale e presa per sé, lo schema tripartito del processo di svolgimento di ogni fenomeno umano allontana il vecchio umanista da una osservazione piú concreta. E mentre nel *Chronicon Carionis* il Peucer s'era avviato a vedere non solo un continuo, perenne regresso nella scolastica, ma anche qualche accenno e qualche motivo di progresso in quelli che per lui rimanevano tentativi del Gerson e dell'Occam, ora non sa scorgere che un continuo e incessante decadimento, dalle faville di verità ancor conservate da quei primissimi scolastici alla «impudenza» dei suoi contemporanei. Può essere interessante osservare in questo testo una notevole confusione, che è testimonianza del sopravvivere e, in uno, dell'oscurarsi del gioachimismo: poiché gioachimitico è lo schema delle tre età della storia, anche se l'inizio della nuova vita vien posto dopo la fine della terza epoca mentre nel gioachimismo la terza età è quella della rigenerazione; e d'altra parte per il Peucer (a differenza dei centuriatori) l'abate Gioachino non è neppure esistito, e al suo posto troviamo soltanto il famo-

[31] Cfr. l'*Epistula dedicatoria* del primo volume delle *Opere* del Melantone, nell'edizione del 1562, f. A iiij.

so Cyrillus Carmelita, «qui circa annum 1190 fabricavit Evangelium novum ex Origenis erroribus, quod postea Aeternum Evangelium appellarunt».

Questo ultimo scritto del Peucer ci mostra dunque come nel discepolo del Melantone perdurasse insistente e vivo l'interesse per la scolastica. Invece contribuisce solo in piccola scala a chiarirci la interpretazione della scolastica che il Peucer stesso aveva dato nel *Chronicon Carionis*. A parte le brevi considerazioni che abbiamo riassunto, non vi si trova infatti che un elenco di nomi, alcuni dei quali sono rimasti nella storiografia del pensiero medievale, mentre altri rappresentano evidentemente solo un'ultima eco della tradizione della tarda scolastica, o fantasie come quella della vergognosa nascita di Pietro Lombardo da madre monaca e «non si sa se da uno o piú padri», che il Peucer riprende dal Daneau, accettandone senza discriminazione le notizie.

Ad ogni modo il saggio merita di esser conosciuto come documento delle conoscenze storiche di quel periodo, oltre che come testimonianza dell'interesse portato dal Peucer alla scolastica medievale proprio mentre si stava formando la scolastica protestante. Infatti abbiamo visto come quell'interesse del Peucer fosse piú serio, per la passione polemica religiosa e non semplicemente letteraria che lo animava, di quello del Renano, e piú concreto e meno unilaterale, per il senso umanistico della prassi storica e dell'esigenze della vita culturale, di quello puramente polemico dei flaciani. E questo interesse si è concretato in un tentativo che la storia della storiografia deve tener presente, in quanto, pur con tutta la sua ingenuità e la sua schematicità, esce dal tipo comune della considerazione storica umanistica o protestante.

Incontri italo-germanici nell'età della Riforma *

1. *Lutero e Savonarola.*

Un frutto interessante del profetismo, che era tanto diffuso anche in Italia nei due primi decenni del Cinquecento, è la pseudoprofezia del Torquato, scritta probabilmente nel 1527 e conosciuta in due edizioni latine[1] del 1534 e del 1535, e in una tedesca, pure del 1535, e il cui carattere fittizio è stato rilevato solo tardi. In questo pronostico non si tratta, a vero dire, di una profezia ispirata, sorta sullo sfondo della insoddisfazione e dell'agitazione religiosa, ma piuttosto del prodotto di una mentalità astrologizzante, volta piuttosto al vaticinio classico che alla profezia cristiana. E il fatto che si tratta di uno pseudovaticinio, composto *post eventum*[2], gli toglie ogni interesse come documento di vita religiosa immediata: si tratta inoltre di una mentalità nettamente anticlericale, come rivela la indicazione per la guerra dei contadini: «Ignobiles contra nobiles insurgent, sed prius haec labes in Ungaria nascetur, in qua viri ecclesiastici plurimorum causa malorum fient»[3].

Tuttavia il pronostico del Torquato ci mostra come persistesse nella società italiana oltre che in quella tedesca

* [In «Rivista di studi germanici», III, 1938, pp. 63-89 (*Bibliografia*, 258)].

[1] *De eversione Europae prognosticon D. Magistri Antonii Torquati, Artium et medicinae Doctoris Ferrariensis, Clarissimique astrologi, ad Serenissimum Matthiam Regem Ungarorum anno Christi 1480 conscriptum, ab eodem anno usque ad 1538 durans.* Cito da una copia della edizione latina del 1534 proveniente dalla biblioteca degli elettori palatini di Heidelberg.

[2] ROHR, *Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation*, in «Historische Jahrbuch», XIX, 1898, p. 447.

[3] All'anno 1524, A jjjjr.

l'attenzione per i vaticini e per le profezie, anche se fittizie; ed esso ci indica correnti di opinioni, che altrimenti ci sfuggirebbero, alla stessa stregua delle profezie ispirate e dei vaticini presumenti realmente di offrire una veridica previsione del futuro.

Di Lutero si parla solo per gli anni 1526 e 1527, in occasione del vaticinio del sacco di Roma: il che è conforme all'interesse prevalentemente politico del Torquato, come mostra anche l'introduzione a queste pagine: «Tempus est enim ut ad christicolas revertar, et de ecclesiasticis diis hominibusque universis cantum lugubre canam»[4]. Poiché negli anni 1526 o 1527 la fortuna comincerà ad esser minacciosa per i prelati della Chiesa «et ecclesiasticis romanisque dura contingent mala»[5]. Roma sarà espugnata, Roma sarà preda dell'esercito dell'imperatore romano, e molti vi saranno uccisi. Il papa, dice lo pseudovate, o fuggirà o sarà fatto prigioniero. Saranno spogliati i cardinali e gli uomini di Chiesa, e saranno privati dei loro beni, e comincerà la rovina dei ricchi e dei potenti. Vecchia canzone! Il Torquato vede la causa di tutto questo, secondo l'annosa tradizione anticlericale, nelle ricchezze della Chiesa e nella sua potenza mondana:

> Ecclesia namque romana divitiis ultra modum aucta ad id deveniet, ut posthabita rerum spiritualium cura, de rebus temporalibus dumtaxat cogitatura sit atque curam habitura, et regnum coelorum cuius claves sibi datas creditur, in temporale terrenumque regnum commutabit[6].

In punizione di tanto, Iddio respingerà gli ecclesiastici, i prelati, i cardinali dalla sua grazia, e li percuoterà con terribili e crudelissimi flagelli, per aver abbandonato i pensieri religiosi ed essersi dati alle guerre. Saranno assaliti dunque da infedeli e anche da cristiani, e saranno dispersi e dovranno fuggire nei piú varii luoghi. «Nec in tribulationibus illis maximis alicubi tuti erunt, et a Christianorum tandem auxilio destituti miserias suas amare

[4] *Br.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

flebunt»[7]. Il Torquato non nasconde la sua soddisfazione, perché spera, erasmianamente ed imperialmente, che da tante tribolazioni si svolga una purificazione della Chiesa e della cristianità. Egli dice – cioè, constata – che, in conseguenza della rovina orrenda del sacco di Roma, non solo i prelati e i cardinali, ma tutti i cristiani saranno disprezzati e vessati. Cosí, «ad pristinam paupertatem reducti sub spirituali fient potestate»[8]: ma questo accenno alla «potestà spirituale» che dominerà il mondo cristiano viene svuotato di ogni significato mistico che potrebbe avere, perché il suo avvento vien concepito come punizione per l'avere i cristiani cessato d'onorare Dio come Dio, glorificando invece soltanto se stessi. Sono stati ipocriti, hanno ingannato i popoli, li hanno illusi con la speranza e la parvenza della virtú, hanno profanato la Chiesa di Dio, e cosí saranno la causa di molti mali «inter principes et populos christianos et gentes»[9]. Il Torquato non manca di fare distinzione fra prelati buoni e prelati cattivi, prevedendo che ce ne sarebbero stati anche degli ottimi. Ma occorre parlare solo dei malvagi, perché per causa di essi «veniet ira Dei super Ecclesiam, et malos hic incipiens de medio tollet, qui futuri sunt in malo obstinati»[10]. E continua: «Alios ad se convertet. Bonosque sicut argentum et aurum praefatis flagellis ac veluti per ignem purgabit, et sic ex malis Deus eliciet bona, et Ecclesiae statum reformabit. Nam plures erunt mali et boni paucissimi»[11]. Fin qui non siamo fuori della opinione morale comune, come si trova in Giovanfrancesco Pico, nei savonaroliani, e in generale nell'insieme di tendenze che potremmo indicare come «opposizione interna» della Chiesa, nell'erasmismo.

Anche il Torquato conferma indirettamente la diffusione del profetismo in Italia, sia pure distaccando sdegnosamente la propria falsificazione dagli agitatori religiosi: «Tunc insurgent hypocritae multi, et pseudopro-

[7] Br.
[8] *Ibid.*
[9] Bv.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*

phetae, et pauci in veritate Christi ambulent»[12]. Il papa sarà ingannato dai propri inganni e da coloro stessi ch'egli voleva ingannare, e non sopravviverà a lungo alla cattura o alla fuga. Le discordie per l'elezione del successore condurranno allo scisma e aumenteranno l'odio dei fedeli e degli infedeli pei cardinali. Gli ordini religiosi saranno tutti perturbati e sconvolti, specialmente quello dei minori; la corruzione nel clero regolare e secolare sarà grande, non si potranno piú distinguere i virtuosi dagli ipocriti: «Adeo ut veri boni religiosi non volentes habitare cum malis ad montes tunc fugere cogentur»[13].

Ed eccoci a Lutero: «Veniet a Septentrione haeresiarcha magnus subvertens populos contra vota Romanae Sedis, cum magnorum princïpum septentrionalium auxilio, qui faciet ingentia, et magna loquetur...»[14]. Fioriranno piú che mai gli ipocriti e gli ambiziosi cercatori di onori e dignità, creando una grande confusione, che potrà cessare solo quando tutti gli ecclesiastici ostinati nel male saranno uccisi, o saranno ricondotti alla vita religiosa da grandi tribolazioni, trasformando i cattivi costumi in buoni, distruggendo i riti pessimi e convertendoli in sante ed eque leggi e consuetudini e in riti pii. Qui, dopo l'accenno a Lutero, siamo ormai nel terreno delle speranze e delle aspirazioni violente, come mostra l'augurio delle uccisioni o delle grandi tribolazioni degli ecclesiastici, e in quello dell'abolizione di riti e della trasformazione di leggi e riti: siamo già verso lo scisma e le tribolazioni degli ecclesiastici. Nonostante la genericità del tono, si può notare che l'augurio delle trasformazioni di leggi, consuetudini e riti ci conduce già verso l'eresia, verso il distacco dalla tradizione, verso l'«immutare sacra per homines», che la Chiesa non accettava, contrapponendovi il suo «immutare homines per sacra»; e che Lutero è visto politicamente: importa, perché è stato aiutato dai principi tedeschi.

Il vaticinio continua: «Ecclesiae status renovabitur totus, et velut Sol oriens claro sereno formosus et decorus

[12] B*v*.
[13] *Ibid*.
[14] B ij*r*.

refulget in terra»[15]. Ci vorranno altri otto anni, però, dice il Torquato, prima della fine della rinnovazione. Da quando? Dal sacco di Roma? Si avrebbe il 1534 o 1535, l'inizio della attività di riforma cattolica e di repressione antiprotestante. Dal sorgere di Lutero? Si avrebbero gli anni dal 1525 al 1527, che corrispondono al sacco di Roma. Dunque si deve pensare che il Torquato intendesse predire questa rinnovazione proprio per l'anno della pubblicazione del libro, o a quelli immediatamente precedenti, tanto piú che il Torquato annuncia: «Nam fere annis octo Petri navicula fluctuabit, sed fluctibus non opprimetur. Quin imo melior emerget et solidior, ac solito splendidior, et praeciosas merces in coelum vehet»[16]. Però, in margine alla pagina contenente l'annuncio dei pseudoprofeti e poi di Lutero, figura l'annotazione, che dovrebbe essere dell'editore del testo, dato che questi sia differente dall'autore: «An de Luthero hoc dixisse velit, an de aliis nescio». Il che, se non è un accorgimento per soddisfare tanto le tendenze filoluterane quanto quelle antiluterane, mostra la incertezza dell'opinione di fronte alla personalità di Lutero e alla importanza della sua opera.

Ad ogni modo, il mondo della vita religiosa italiana sembra prender piú larga notizia di Lutero e della sua riforma solo dopo il sacco di Roma, che attirò l'attenzione sull'importanza delle nuove idee, scuotendo la fiducia mistica nella intangibilità della Santa Sede, la quale appariva dover potere superare tutte le tempeste nonostante le malefatte e le debolezze umane. Infatti il Torquato pone la sua profezia dell'avvento di Lutero tutt'in un blocco con la profezia del sacco di Roma: nella sua mente, come probabilmente nella mente dei piú larghi strati del popolo italiano, e anche della generalità degli ecclesiastici e degli umanisti, Lutero era rimasto fino a quel momento un «eresiarca grande», appoggiato da grandi principi, e anche un piú fortunato pseudoprofeta. Col sacco di Roma invece egli diventa il rappresentante maggiore della giusta punizione divina per la corruzione della cristianità e

[15] B jjr.
[16] *Ibid.*

degli ecclesiastici che la guidano; il provocatore, se non diretto, mediato, della trasformazione dei riti e delle leggi ecclesiastiche; l'avviatore, attraverso il flagello dell'eresia, dell'auspicata riforma.

Certo, ai savonaroliani l'azione di Lutero era parsa da principio una conferma delle loro speranze, una risposta positiva alla loro attesa, sostenuta dalla fede nelle profezie di riforma della Chiesa: «Questi, che l'intendono bene questa dottrina ed el computare e disaminare e tempi, che sottilmente e' disegna, diranno, che questo anno del 1520 doveva essere le cose pronosticate da lui [cioè dal Savonarola]». Queste parole del savonaroliano Cerretani [17], che risalgono proprio al 1520, cioè alla data delle primissime notizie su Lutero e sulla sua importanza, mostrano come in Italia si vedesse da principio nel riformatore tedesco l'uomo annunciato, da ormai piú di due decenni, dal profeta ferrarese. Il Cerretani non si occupa ancora delle dottrine specifiche di Lutero, pur già determinate e chiarite nei loro fondamenti: per lui Lutero è «uomo prestantissimo» come si argomenta dai suoi scritti appena allora giunti a Roma, prestantissimo «per costumi, doctrina et religione» [18]. Le opinioni, che sono quelle delle grandi opere polemiche, gli sembrano «molto proprie e conforme all'openione et vita della primitiva Chiesa militante» [19]: ma è caratteristico che l'elogio di Lutero si accompagni a quello di Erasmo e a quello di Reuchlin. Negli scritti di Lutero non si vede ancora null'altro che il ritorno alla Sacra Scrittura, com'era stato in tanti modi auspicato; e si spera ch'egli compia la riforma, della quale a Roma alcuni anni fa s'è tanto parlato, ma che poi s'è mostrata ispirata solo dall'amore dei beni temporali («Non avete voi a Roma una gran renovatione della Chiesa per amore dei vostri beni temporali? – ... Egli è vero, che da qualche anno in là se ne dubitò assai, ma hora, se tu vedessi...» [20]). L'allusione al concilio lateranense V è

[17] J. SCHNITZER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas...*, vol. III; BARTOLOMEO CERRETANI, *Storia fiorentina*, München 1906, p. 83 (dalla *Storia in dialogo della mutazione di Firenze*).
[18] SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* cit., p. 84.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*, p. 91.

evidente. D'altra parte non si parla di un rinnovamento della religione cristiana nella sua essenza, ma si pensa ch'essa sia invecchiata, «non per sé, ma nella mente degli uomini»[21], e la polemica si volge contro la credenza filosofica nella eternità del mondo, e contro la convinzione naturalistica che il mondo «sia sempre stato, sia, ed habbia a essere con questa corruzione di tutte le forme e generatione, come sono corpi immobili, vigitativi, sensitivi et razionali, et che l'uomo per essere piú nobile dell'altre forme, habbia a godere di tutte le altre, et che morto questo huomo sia finito ogni cosa per lui»[22]. Anche l'avversario del Cerretani crede che «la Chiesa s'abbia a rinnovare,... perché l'è molto diversa da quella de' primi cristiani»[23], ma rifiuta Lutero perché condannato ed è diffidente delle aspettazioni e delle speranze profetiche dei savonaroliani.

La posizione del Cerretani, illustrata dallo Schnitzer[24], ci fa accorti della ragione e del motivo profondo della concezione storiografica di un Savonarola precursore di Lutero, che ha le sue radici non solo nella opinione di Lutero stesso e dei primi riformatori, ma, come va meglio rilevato, nel sentimento dei savonaroliani, risultante chiaramente dalle pagine del Cerretani. Questi fa dire a un certo momento a un interlocutore del dialogo dal quale riportiamo queste notizie: «E' mi piace che ciascuno parli largo e col cuore aperto, perché e' si trova meglio la verità»[25]. Insieme alla volontà di reagire alla decadenza della vita religiosa in senso cristiano, della devozione, della credenza nelle dottrine cristiane tradizionali, c'è l'altra esigenza, della libertà di affermare e far valere la propria opinione sul modo di questa riforma, fondandosi sull'autorità della Scrittura, senza curarsi di una gerarchia che piú non si stimava, ma della quale presto poi si sarebbe riconosciuto la necessità per l'unità. In questo atteggiamento, che non è ancora quello della «libertà d'esame»,

[21] SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* cit., p. 93.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, p. 95.
[24] *Ibid.*, pp. 75 sgg. Cfr. anche dello SCHNITZER, *Savonarola*, trad. it., Milano 1931, vol. II, pp. 509 sgg.
[25] ID., *Quellen und Forschungen* cit., p. 96.

ma quello umanistico degli Orti Oricellari, Lutero si sentiva sulla linea del Savonarola, e i savonaroliani sentivano Lutero sulla linea del loro profeta. In questo momento non era ancor chiaro come Lutero avrebbe mutato sostanzialmente la dottrina cristiana, l'essenza stessa della Chiesa, procedendo dallo scisma all'eresia; e la comunanza, che poi la storia doveva svelare come negativa, era sentita piú forte e piú intima, in quell'aura apocalittica nella quale viveva lo spirito di Lutero e quello delle popolazioni in tante parti d'Italia, e specialmente quello dei savonaroliani. Pochi anni dopo, i fiorentini insorti contro i Medici scaccerano il Brucioli, antico antimediceo esiliato, perché luterano.

La storiografia, tanto protestante quanto cattolica, tanto «savonaroliana» quanto «antisavonaroliana», ha sempre oscillato fra un termine e l'altro, fra l'esaltazione del precursore, riprendente la prima tradizione protestante dei «testes veritatis», e l'affermazione perentoria della eterogeneità fra i due uomini e i loro movimenti. Anche nell'ultimo storico del Savonarola, lo Schnitzer, permane una notevole incertezza a questo proposito[26]. Posizioni astratte l'una e l'altra, la cui lunga permanenza nella letteratura storica si spiega con le interferenze confessionali e con il durare di un culto tutto speciale per il Savonarola, accompagnato dalle inevitabili reazioni. Incertezza non risolvibile con il richiamo alla unicità di ogni epoca storica; perché questa unità non può valere nella storia della cultura e della vita religiosa, a meno di rinunciare ad ogni continuità storica e ad ogni comprensione della storia come processo e svolgimento; tanto piú che in questo caso abbiamo testimonianze esplicite degli attori di questa storia.

Di fronte a questa astrattezza e a queste incertezze di giudizio, è testimonianza di chiarezza di idee e di nettezza di intuizione il giudizio di un discepolo e amico degli italiani venuti su dall'ambiente del Valdés e da quello del Contarini, e insieme amico e sodale degli umanisti lute-

[26] SCHNITZER, *Savonarola* cit., vol. II, pp. 558 sgg., e in genere tutto il cap. XL, *Savonarola nella letteratura storica*. Cfr. la recensione di F. CHABOD, in «Leonardo», II, 1931, pp. 417-18.

rani di Breslavia: il Dudith[27]. Il suo giudizio è concepito come reazione alla opinione corrente negli ambienti del luteranesimo verso la fine del Cinquecento, e come correzione di essa; ed è notevole soprattutto per esser stato dato cosí presto: la maturità di giudizio non dipende dalla cronologia. Il Dudith infatti, che attraverso il socinianesimo aveva fatto esperienza delle manifestazioni piú radicali della Riforma, nella loro forma estrema e coerente, se pure astratta, era in grado di vedere la differenza essenziale fra il savonarolismo e il protestantesimo. Il momento della esaltazione della pietà del Savonarola contro l'indifferenza umanistica degli ecclesiastici, e dell'apologia della sua ribellione, considerata in astratto, era ormai passato, e il Dudith la rompe con le analogie generiche[28].

[27] Cfr. P. COSTIL, *A. Dudith, humaniste hongrois*, Paris 1935; H. GILLET, *Crato von Crafftheim*, Frankfurt am Main 1860. L'opera del Dudith conosciuta negli ambienti ereticali italiani è la polemica con il Beza sulla questione della tolleranza religiosa, pubblicata (non integralmente) in appendice all'opera di MINO CELSO, *De haereticis capitali supplicio non afficiendis. Adiunctae sunt eiusdem argumenti Theodori Bezae et Andreae Dudithii epistolae duae contrariae*, 1584. Cfr. COSTIL, *A. Dudith* cit., p. 421, sulle sorti e sui casi di questa pubblicazione. In molte copie le lettere del Dudith e del Beza sono state tolte. Nella copia della Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II di Roma (71, 10, B, 17) sono rimaste.

[28] Per quanto è detto nella nota precedente, non credo che il giudizio del Dudith facesse parte di un *Elogio* del Beza scritto dal Dudith, come sulla traccia del GILLET, *Crato von Crafftheim* cit., II, p. 553, pensa il COSTIL, *A. Dudith* cit., p. 395; ma che fosse piuttosto una nota aggiunta ad un altro libro, o da questo suggerita. Il Gillet (*ibid.*, II, Appendice, n. 81) ha pubblicato questa nota dell'italo-ungherese. Ma data la rarità dell'opera del Gillet, ritengo opportuno ripubblicare lo scritto di sul ms originale (Breslavia, nella Collezione del Rhediger: Hs. R. 253, n. 69).

ANDR. DUDITHIUS, ADSCRIPSIT AD ELOGIUM BEZAE, DE HIERON, SAVONAROLA.

Hieronymum Savonarolam, doctum, ut eius monumenta ostendunt, philosophum et theologum, qui suis martyribus annumerant, non videntur meminisse quibus ille de rebus accusatus, convictus, damnatus, exustus denique fuerit. Repetant id ex eius concionibus, ex historiis, ex Ambr. Catharini episcopi, eiusdem sectae dominicani [AMB. CATARINO POLITI, *Discorso contro la dottrina et le profetie di Fr. G. Savonarola*, Vinegia 1548] ex Thomae Nerii florentini, dominicani item [cfr. T. NERI, *Apologia del Savonarola*, Firenze 1564], libris de huius monachi vita, doctrina, morte copiose scriptis. Intelligent eum romanae et pontificiae religionis propugnatorem acerrimum religiosissimumque fuisse, neque ullius unquam haereseos ut illi vocant suspicione laborasse, neque quicquam in eo aliud e Romana Ecclesia reprehensum, ac vindicibus flammis punitum fuisse, quam quod seditiosis concionibus, et confictis vaticiniis, quae ex primariis senatoribus eorumque uxoribus hauriebat, rempublicam florentinam magnis tum fractionibus misere conflictatam, totam denique Italiam turba-

Tornando all'interesse degli italiani per Lutero, in questi primi momenti, risulta anch'esso generico, di carattere piú morale e politico che dottrinale e volto ai caratteri specifici delle idee di Lutero. Anche l'interesse per i libri dei capi protestanti fu generico in coloro che cominciarono a procurarseli, e che vi cercavano la tradizionale polemica contro le degenerazioni degli ordini religiosi vedendo nelle nuove dottrine soprattutto nuovi argomenti. Infatti quel tipico rappresentante degli interessi della cultura italiana del secolo che fu il Brucioli, si mostra nel 1526 piú anticlericale in senso moralistico, cioè convinto che le istituzioni ecclesiastiche debbano venir riformate per to-

ret: tum quod ex communicationis non eam quam pontifex volebat rationem duceret, sed obedientia abjecta muneris sui oblitus, falce in alienam messem iniecta (ut hoc genus solet) contra stimulum calcitraret.

Multa ille arcana, ut erat cautus et curiosus, ex illorum, quos dixi, primariorum, qui rempublicam gerebant, confessionibus religiosis discebat: quae postea ad populum artificiose concionata, tanquam a Spiritu Sancto sibi divinitus patefacta pro revelationibus propheticis venditabat, quae cum non raro eventus comprobasset, tantam prophetae et divinitatis autoritatem consecutus fuit, tantum sectatorum numerum habuit, ut iam principibus ipsis metuendus esset. Itaque non ob religionem, sed ne omnia sursum deorsum ferret, communem tranquillitatem convelleret, a vivis sublatus est. Quare eximenda est evangelicis ecclesiis (hoc enim nomine a pontificia dissentientes vocantur) falsa de Savonarolae sententia opinio, ne pro suo cive ac martyre eum habeant, cuius doctrina omnis Romanae Ecclesiae dogmatibus consentanea fuit.

Ne in Husso quidem, cum harum, quae dixi, ecclesiarum placitis, consentientem doctrinam invenient, qui eius libros diligenter evolvent. Itaque hunc quoque eximant ex suis martyrologiis, ne hostibus suis obtrectandi ansam praebeant. Non eget his adminiculis vera religio, neque eius a martyrum copia pendet autoritas; quorum est maior in aliis sectis (quibus tamen veritatis fidem abrogamus) et longe numerosior multitudo. Si vincere volumus non martyrum qualiumcumque numerum in aciem producemus, sed veritatem Christi, prophetarum et apostolorum doctrina stipatam, pro inexpugnabili propugnacolo hostibus obijciemus.

Haec Vratislaviae 14 sept/ 81° amicis suis scribebat Andr. Dud.

Attraverso il tono acerbo dell'illuminato umanista che non crede alle profezie, è chiara la giustezza del giudizio storico; le dottrine evangeliche (in questo momento della vita del Dudith sono da intendersi per «evangeliche» le dottrine luterane) sono del tutto lontane da quelle del Savonarola, come pure quelle dello Huss. L'immagine storica che il Dudith si fa del Savonarola è certo polemica, unilaterale e insufficiente; ma il giudizio sul suo rapporto coi riformatori è giusto, ed è quello della storiografia moderna piú consapevole (cfr. Chabod su citato, pur nel breve accenno di una recensione, e insieme SCHNITZER, *Savonarola* cit., II, pp. 308 sg.). Negli ambienti del Dudith si conoscevano le opere del Savonarola e se ne usava spesso il trattato contro l'astrologia (cfr. COSTIL, *A. Dudith* cit., p. 375). Sull'ammirazione dei luterani per il Savonarola, vedasi SCHNITZER, *Savonarola* cit., vol. II, pp. 560 sgg.

gliere gli abusi e la corruzione, e che la sorveglianza della vita morale debba venire data alle autorità civili (comunali nella mente del repubblicano Brucioli), che riformatore in senso protestante. Per il Brucioli, come per tanti savonaroliani, riforma politica, ritorno alla organizzazione comunale, e riforma religiosa, ritorno alla devozione antica e alla serietà religiosa, facevano tutt'uno: ma si trattava di opposizione al costituirsi del principato e all'indifferenza religiosa degli umanisti, piú che di idee nuove, o atte a incanalare e a guidare le nuove esigenze. Dell'Umanesimo, il Brucioli riprende soltanto il moralismo politico e la idea dell'utilità dello studio delle lingue come «vagine della spada, cioè del verbo di Dio», per la preparazione di un sacerdozio colto e atto a spiegare la Scrittura; ma non elabora questa idea sotto l'aspetto religioso come invece l'elabora sotto quello politico. Dalla riforma prende le idee dell'intervento delle magistrature cittadine nella vita ecclesiastica e religiosa, ma non fa propria neppure la dottrina della giustificazione per la fede, in questo primo momento:

> A volere che la republica in tutte le cose fiorisca, et si mantenga salda, et potente, bisogna ch'ell'habbia i suoi cittadini dotti, sapienti, buoni, pieni di ragione, et drittamente educati, et *per le buone attioni* accetti a Dio [29].

Ma negli anni che vanno dalle prime notizie di Lutero in Italia, alle prime avvertenze contro la diffusione dei libri protestanti nei conventi e fra i secolari (1524), al sacco di Roma, alle prime notizie di pubblica predicazione della dottrina della giustificazione per la fede (1528) e della Riforma, fino alla composizione dell'*Actio in pontifices romanos* del Paleario (1536), ai convegni del Valdés a Napoli, e alla fuga di Bernardino Ochino, i motivi della giustificazione per la fede, della riforma delle istituzioni ecclesiastiche e anche della dottrina dei sacramenti e della religione interiore valdesiana prendono il sopravvento. Dei vari motivi di critica umanistica, di tendenza filosofica a interpretare razionalmente la fede, di reazione

[29] *Dialogi della morale philosophia*, Venezia 1526, XXIXr.

tradizionalistica e antintellettualistica a questa tendenza, di sentimento d'attesa per un rinnovamento radicale della Chiesa, di anticlericalesimo volto contro il clero regolare e il clero secolare, rimane vivace solo quest'ultimo, che anche nell'*Actio* del Paleario rivela il suo fondamento piú etico-politico che religioso e dottrinale [30]. Contro l'indifferenza religiosa, cioè contro l'indifferenza per le discussioni dottrinali e per la teologia, aveva grande efficacia il pensiero del Valdés, che però, accentuando il motivo della riforma interiore, conduceva a una religiosità puramente individuale o di piccoli gruppi, non adatta a produrre o a guidare un movimento largo e radicato in tutti i ceti della popolazione, come sarebbe stato un movimento di riforma generale.

La soluzione dei problemi etici e religiosi non veniva cercata piú in quella scienza ecclesiastica di Dio, che aveva creato una organizzazione dottrinale, giuridica, disciplinare grandiosa, ma in quel momento aveva perduto la coerenza interiore con se stessa, e mancava di una salda base nelle coscienze, dal momento che la gerarchia contravveniva a quella legge che imponeva altrui, anziché sottoporlesi spontaneamente. In questa situazione, l'interesse per le dottrine riformate proveniva soprattutto da quanto in esse v'era di antiteologico, il che significava, insieme, antintellettualistico e antitradizionalistico: onde potevano attirare mentalità filosofiche e mentalità politiche come mentalità religiose.

Cosí, fra i riformatori italiani, alcuni presero a diffondere le dottrine valdesiane, altri quelle dell'Augustana, cioè di Melantone, altri ancora quelle zwingliane, mentre si faceva sempre piú vivo quel movimento di «riforma cattolica», come sarà poi chiamato, che ha i suoi rappresentanti piú famosi nel Sadoleto e nel Contarini, e il suo documento piú notevole nel *Consilium de emendanda Ecclesia* del 1538, che tanta eco ebbe anche in Germania. Questo movimento, che si potrebbe forse riallacciare al concilio laterano V, doveva sboccare nell'organizzazione

[30] *Opuscoli e lettere di riformatori italiani nel Cinquecento*, a cura di G. Paladino, Bari 1927, vol. II, p. 264.

prima dei tentativi di conciliazione, poi del tridentino; il movimento valdesiano doveva esaurirsi nella pietà interiore e nella spiritualità individuale e mistica di una Giulia Gonzaga, o in quella riforma morale che solo a volte rasenta il protestantesimo, come l'opera del Soranzo, del Pole, del Priuli; infine il movimento di accettazione delle dottrine dell'Augustana o dell'«Helvetica prior», attraverso una storia ancora in gran parte oscura, pur ottenendo una notevole diffusione, specialmente in Lombardia [31] e nel Veneto, doveva o cessare sotto la repressione, o sboccare nella emigrazione. E ci fu un largo movimento di emigrazione, che durò, si può dire, per tutto il Cinquecento, raggiungendo il suo massimo nel ventennio fra il 1540 e il 1560, ma continuò ancora a lungo, e a volte, come nel caso dei lucchesi e dei siciliani di Ginevra, raggiunse una particolare intensità. Ma gruppi italiani si ebbero anche a Londra, dove la Chiesa riformata italiana era aggregata a quella olandese, ad Anversa, a Lione, a Strasburgo, a Basilea – per non parlare del gruppo dei locarnesi di Zurigo – e anche a Cracovia.

In generale, questi emigrati finivano col fondersi nella società locale. Questo avviene anche per uomini come il Vermigli a Zurigo [32] e lo Zanchi a Heidelberg [33], che conservano solo qualche traccia degli interessi e degli atteggiamenti della cultura italiana dalla quale pure provenivano (lo Zanchi polemizza ancora nel 1564 contro il Pomponazzi), ma per il resto fanno propri i problemi del mondo germanico nel quale vivono. Certo, il Vermigli e lo Zanchi, che sono i maggiori rappresentanti di quella parte dell'emigrazione italiana che si incanalò entro i limiti delle organizzazioni ecclesiastiche protestanti, rivelano le

[31] Ora vedasi, per tutti, F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V. Note e documenti*, in «Annuario del R. Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», II-III, 1936-37, Bologna 1938, pp. 1-261, e specialmente la seconda parte, da p. 81 in poi [ora in F. CHABOD, *Opere*, vol. III: *Il ducato di Milano e l'impero di Carlo V*, 3, 1: *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971].

[32] C. SCHMIDT, *Pier M. Vermigli*, Elberfeld 1858; F. C. SCHLOSSER, *Leben des Th. Beza und des P. M. Vermigli*, Heidelberg 1809.

[33] C. SCHMIDT, *G. Zanchi*, in *Theol. Studien u. Kritiken*, 1859. E la *Realenzyclopädie* dello Herzog, alla voce «Zanchi».

tendenze della cultura italiana di fronte a questi problemi, soprattutto nell'avere fatto propria la piú umanistica appunto delle dottrine della Riforma: quella dello Zwingli, coi suoi elementi intellettualistici nella interpretazione devota della Scrittura, col suo originario erasmismo, e con la sua cultura cosí largamente umanistica e insieme patristica.

Verso lo Zwingli ci si era orientati presto in Italia, come mostra la lettera di un prete cremonese, che risale probabilmente al 1528: è un documento interessante della psicologia del piccolo clero italiano che aderiva alla riforma, e mostra come l'adesione alla dottrina «sacramentaria» fosse accompagnata anche da una certa impazienza per le dispute teologiche che cominciavano in terreno protestante [34]. Procedendo nel tempo troviamo diffuse in Italia le dottrine calvinistiche e, in generale, quelle delle Chiese svizzere, a preferenza delle luterane e melantoniane: a questo contribuiscono non solo la ragione geografica della vicinanza e degli stretti rapporti commerciali, non solo la decisione dei valdesi di accettare le dottrine calvinistiche e il rianimarsi della loro attività, anche nell'Italia meridionale, non solo il radicalismo e la coerenza delle dottrine degli svizzeri, ma anche, in gran parte, lo sfondo sociale e politico della riforma svizzera, analogo a quello delle aspirazioni dei repubblicani italiani, come ci appaiono negli scritti del Brucioli e nella Svizzera ideale del Machiavelli [35]. Non mancava certo chi avrebbe voluto che qualche principe italiano seguisse l'esempio di Federico il Saggio: ma questi furono i primi a disincantarsi.

Tuttavia, accanto alla ammirazione per Lutero e per la

[34] D. CANTIMORI, *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, in «Rivista storica italiana», 1936, pp. 56 sg. [e qui, ora, pp. 23 sg.].

[35] Un parallelismo di «origine e natura psicologica» fra i protestanti religiosi e gli «oppositori» politici è stato accennato dallo CHABOD, in *Per la storia religiosa* cit., p. 85, nota [ed. cit., p. 302, nota 1]. Chabod si distacca dalla opinione del De Sanctis, che cita, e soprattutto dalla interpretazione che se ne potrebbe dare, come io tendo a dare, nel senso di una continuità di idee e di opinioni fra gli uni e gli altri. Ma anche di continuità si può parlare, tenendo conto delle tradizioni politiche dei gruppi dai quali sorgono gli «eretici» italiani, dai calvinisti e luterani agli anabattisti, ai Sozzini e ai sociniani.

energia della sua azione, accanto alla diffusione delle dottrine degli svizzeri, accanto alla predicazione valdesiana, spesso intrecciate con esse, ma chiaramente distinguibili, cominciano presto a diffondersi in Italia anche dottrine e fermenti di idee che non si richiamano ad alcuna delle Chiese che avevano trovate in Germania e in Isvizzera l'appoggio delle autorità politiche, fossero i principi o i liberi comuni, ma a un movimento, che veniva da tutti perseguitato dovunque affiorasse, a dottrine che destavano quasi sempre orrore e sdegno, come sovvertitrici delle fondamenta stesse della società religiosa e di quella politica, e che anch'esse venivano di terra germanica: l'anabattismo.

II. *C. S. Curione, David Joris, Martin Borrhaus.*

L'anabattismo diffuso nell'Italia settentrionale e centrale presenta caratteri differenti da quello degli svizzeri e dei tedeschi della Germania meridionale. Il contatto immediato piú notevole in questo senso si ha solo piú tardi, quando a Basilea un umanista italiano del piú netto stampo ciceroniano e platonico, il Curione [36], divenne amico d'uno dei capi dell'anabattismo del secondo periodo, non piú rivoluzionario, e insieme di un antico anabattista pentito e diventato professore in quella università. Anche nell'esilio, a Losanna prima, poi a Basilea, il Curione mantenne sempre una posizione autonoma, e che per molti lati non sapremmo definire che come «italiana»: umanesimo letterario, ambizione di primeggiare, spregiudicatezza nella discussione religiosa, e cosí via.

Nei riguardi di Lutero il Curione continuava a mantenere l'atteggiamento di distacco assunto dalla cultura italiana, dopo che erano passati i motivi delle prime riflessioni e ammirazioni politiche. Infatti, quando nel gennaio 1545 il Bullinger, capo morale delle Chiese svizzere

[36] Manca un lavoro d'insieme sul Curione, che sia adeguato alle esigenze della cultura moderna. Ne sta preparando uno W. Dettwyler, presso l'università di Basilea.

come successore dello Zwingli [37], propone al suo amico e protetto Curione di tradurre in italiano una sua risposta polemica ai luterani a proposito della questione sacramentaria sempre accesa [38], il Curione, pur dichiarandosi ben disposto ad accontentare l'amico e protettore, osserva che sarebbe meglio che tale disputa rimanesse limitata ai paesi di lingua tedesca. «Si enim de Luthero intelligis, longe consultius foret... si Germaniae scribenti, Germanice modo responderetis, ut aliae nationes et linguae ignorarent, quod sine periculo, gravique molestia, resciri non potest». E dopo aver citato l'esempio delle antiche Chiese cristiane, e il danno che vi fecero le dispute religiose, insiste, con un tono di distacco, che non va trascurato; «Quod si pergat Lutherus, et velit orbem terrarum ista nosse, vobis autem operae precium videatur, res in integro vobis usque erit, vestris linguis vestras disputationes illustrari» [39].

È sempre la stessa posizione degli italiani, che, nonostante la fama opposta, loro creata dal Calvino e dagli altri avversari, volevano sí l'indagine approfondita dei problemi religiosi, ma non avevano nessuna inclinazione alla disputa teologica, posta in disuso dagli umanisti. Le discussioni e le sottili e spesso capziose analisi di questi uomini erano un mezzo col quale essi speravano poter far valere o tutelare il loro modo soggettivo e *spirituale* di intendere il rinnovamento della vita religiosa; e se una volta entrati nell'ingranaggio delle discussioni e delle interpretazioni, delle formule e delle distinzioni, essi vi procedettero con maggiore successo intellettuale dei loro antichi protettori ed ora avversari, non si deve dimenticare

[37] G. VON SCHULTHESS-RECHBERG, *H. Bullinger, der Nachfolger Zwinglis*, in «Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte», XXII, 1, Halle 1904.

[38] Si tratta del *Wahrhaftes Bekenntniss... von dem Abendmal*, del 1544-45, in risposta al *Kurzes Bekenntniss* di Lutero, del 1544, violentissimo, dove Lutero esprimeva i suoi dubbi sulla salvezza dello Zwingli, e trattava i seguaci di questo, dunque in primo luogo il Bullinger, da bugiardi e bestemmiatori. Cfr. H. CELLS, *Martin Bucer*, New Haven 1931, pp. 351 sgg.

[39] C. S. Curione al Bullinger, Losanna, 1° gennaio 1545. Archivio Civico di Zurigo, E. II. 376, ff. 148 sgg. Cfr. O. C. (C. R.) XII, col. 31, n. 612 (Viret a Calvino, 7 febbraio 1545). La lettera del Curione non vi è citata completamente.

la loro ispirazione originale, che è tutt'altra. Il Curione aveva letto i primi scritti polemici dei riformatori tedeschi e svizzeri, e aveva portato nei suoi studi l'entusiasmo religioso ch'essi gli avevano suscitato. Teneva fermo al principio del valore della fede nell'economia della salvazione; il resto, ancora nel 1545, gli sembrava indifferente, piú pericoloso che utile. Non è a dirsi che non prendesse interesse alla questione: ma è del tutto dalla parte del Bullinger, e non solo per complimento, se dopo aver ironizzato sul Cocleo, arriva a dire di Lutero: «De Luthero nihil est novi, sic enim solet: ac vereor, ut ne ad mortem usque insaniat; quod omen pius ille Pater avertat, ne malo ipsius exemplo, nostrisque dissidiis, pietatis utraeque religionis hostes insolescant, et nostrae ecclesiae tenerae etiam num virgunculae corrumpantur»[40].

Nel secondo trentennio del Cinquecento, Basilea non era soltanto la città della università umanistica, sempre tollerante per le contendenti scuole di teologi, aperta alla nuova cultura, ospite di Erasmo, patria di Bonifacio Amerbach, uno dei principali centri tipografici di Europa; ma era anche un centro di libertà religiosa, proprio nel senso desiderato dagli eretici italiani. Non solo l'atmosfera erasmiana concedeva larga tolleranza alle discussioni, e favoriva l'attività di ricerca nel senso di una religiosità indipendente; non solo la possibilità di lavoro e di guadagno offerta dalle tipografie e dall'università attirava gli esuli, spesso impreparati ad altra attività che quella di insegnanti, e di correttori o revisori, per la loro stessa origine sociale; ma soprattutto la prassi tollerante del consiglio della città, che teneva ad attirare persone stimate nel mondo della cultura e a non recar pregiudizio con fama di intolleranza alla frequenza e alla importanza dei suoi commerci, e infine la situazione stessa della città, posta all'incrocio di tante strade, con la possibilità di comunicare coi loro fratelli dispersi, dovevano contribuire a chiamare nell'antica città del concilio eretici e spiriti indipendenti di tutta Europa. I personaggi principali che vi trovò in questo senso il Curione erano il savoiardo Seba-

[40] C. S. Curione al Bullinger cit.

stiano Castellione [41], scacciato da Ginevra per le sue troppo indipendenti interpretazioni bibliche, famoso in tutta Europa per la sua opera pedagogica, e piú tardi per le sue arditissime opinioni; il Borrhaus-Cellario, di Stoccarda, che era stato incaricato dal Ciconia (N. Storch) di convincere gli anabattisti tedeschi dei loro errori, ma aveva finito col prender parte per essi, attirandosi rimproveri e accuse da Melantone e da Lutero [42]; e infine, sotto falso nome, il capo anabattistico fiammingo David Joris [43].

David Joris predicava a una piccola comunità di parenti e amici, discuteva con il Curione e il Castellione, riceveva visite dalla Francia, dai Paesi Bassi, dalla Frisia, e soprattutto intratteneva una fitta corrispondenza coi suoi seguaci, in Olanda, Belgio, Frisia, Holstein, Danimarca, Germania (Vestfalia, Colonia, Cleve, Assia, Baden superiore), Francia: spesso gli venivano portate da messaggeri speciali notizie tanto gravi e importanti da non potere esser trasmesse che oralmente; spesso biasimava chi facesse nomi, chi desse indirizzi [44]. Discuteva con lo Schwenckfeld, asserendo il valore della propria dottrina della «ignorantia sacra» contro le speculazioni mistiche del tedesco sul corpo di Cristo; leggeva e discuteva le opere del Postel, che erano molto diffuse fra gli anabattisti di lingua olandese; e scriveva operette e rivelazioni nelle quali ritornavano sempre i motivi della vita interiore contrapposta a quella esteriore, dello spirito contrapposto alla carne, condannando la durezza e la superbia dei dotti, esaltando la pace cristiana e la fraternità [45]. Doveva risolvere dubbi, come se ne incontrano spesso fra gli italiani, sull'ammissibilità del sottoporsi a cerimonie non riconosciute come cristiane, sul giuramento prestato ad autorità persecutrici dei veri cristiani: e assumeva un atteg-

[41] Cfr. *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, testi raccolti da D. Cantimori ed E. Feist, l'*Introduzione* della Feist alla seconda parte, pp. 279 sgg.

[42] Cfr. la voce «Borrhaus» nella *Realenzyclopädie* dello HERZOG.

[43] R. H. BAINTON, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert* («Archiv für Reformationsgeschichte», supplemento VI), Leipzig 1937.

[44] *Ibid.*, p. 64.

[45] *Ibid.*, pp. 71 sgg.

giamento analogo a quello dei capi italiani, il Siculo e il Renato, atteggiamento che è anche il presupposto implicito delle domande di Lelio Sozzini: considerava cioè indifferente tutto quanto riguardava la vita esteriore, anche il giuramento, anche il battesimo degli infanti [46]. Altri dubbi che venivano sottoposti allo Joris sono caratteristici del mondo dell'anabattismo germanico: sulla poligamia, che alcuni consideravano addirittura piú morale della monogamia, sul ritorno alla nudità (che avrebbe dovuto esser ritorno alla purezza di Adamo *ante lapsum*, per conseguenza della rinascita in ispirito). Lo Joris confutava le interpretazioni scritturali di queste tendenze, ma alcuni suoi seguaci erano stati processati e condannati nel 1539 per deviazioni in questo senso [47]. Interessante per la tripartizione della storia della cristianità: il periodo della legge e del Vecchio Testamento era poligamo (cosí si risolvono i dubbi scritturali derivanti dalla poligamia dei patriarchi), il periodo del Nuovo Patto, sotto il quale ancora noi viviamo è monogamo, il terzo periodo dello spirito abolirà invece ogni vita sessuale, sarà di celibi [48]. Ricorda lo schema gioachimitico.

Nel periodo basileese, lo Joris attenua i motivi profetici ed ispirati della sua dottrina, giungendo anche a dire di non disprezzare i dotti in quanto tali, ma solo per la loro superbia [49]; e prepara la seconda edizione della sua opera principale, dove la dottrina della Trinità è elaborata con maggiore sapienza, e dove si ritrova l'argomento del Valla, che il termine «persona» è stato distorto attraverso l'influenza del pensiero greco dal primitivo significato di «maschera» [50]. Il Bainton pensa che questa posizione, congiunta con la polemica antiaristotelica e una citazione erasmiana, possa derivare dall'influenza del Castellione [51]. Piú probabile ci sembra la derivazione dal

[46] BAINTON, *David Joris* cit., pp. 81 sgg.
[47] *Ibid.*, pp. 69, 70.
[48] *Ibid.*, p. 68.
[49] *Ibid.*, p. 72.
[50] *Ibid.*, pp. 72-74.
[51] *Ibid.* Il Bainton pone la sua ipotesi in forma dubitativa. Joris cita Erasmo e non il Valla, secondo l'esposizione del Bainton. La mia ipotesi è anch'essa fondata su considerazioni di analogie ideali, come quella del Bainton.

Curione, perché la citazione del Valla si trova sempre solo fra gli italiani [52], e anche perché certamente curioniano si può dire il concetto della divinità che il fiammingo espone a fondamento della sua dottrina: «Dio è» infatti per lui «l'assoluto, incomprensibile e indescrivibile Uno del neoplatonismo mistico», del quale parla il Curione, e non il Castellione. Forse un'altra eco di discussioni fra i due si può ritrovare nella insistenza dell'italiano sulla invisibilità assoluta di Dio. Il fiammingo parla spesso di «visioni»; alle profezie direttamente ispirate da Dio poteva credere anche il Curione, il quale sosteneva che Dio si manifesta solo in luce e voce. E tutta la sua interpretazione della Trinità come forma con la quale Dio si mostra all'uomo altrimenti incapace di comprenderlo e di sentirlo, come invece è necessario che avvenga per la sua salvezza, la distinzione delle tre epoche e dei tre stadi della vita cristiana e delle tre persone – Mosè, Cristo, Elia (a differenza di altri che parlano di Mosè, Cristo, David) – mostrano precisa la influenza delle dottrine del Curione, come sono esposte nell'*Araneus* [53]. Anche quel che il Bainton chiama «forte ottimismo sulle possibilità e facoltà dell'uomo, accompagnato da un profondo pessimismo sui suoi successi» [54], si può ricondurre piuttosto al pensiero del Curione che a quello del Castellione, volto ad altri problemi. Cosí pure nel Curione ritroviamo il concetto che l'uomo, purché si sforzi di ottenerla, è in grado di raggiungere la perfezione cristiana, giungendo cosí, attraverso la scala mistica, a Dio e all'unione con Dio: il Curione aveva esposto questi concetti nell'*Araneus* fin dalla prima edizione, del 1540 [55]. Curioniano è anche il concetto che la libertà cristiana consista soprattutto nella possibilità di percorrere i gradini della scala mistica, dopo essere rinati in spirito per grazia assolutamente gratuita di Dio.

[52] Cfr. ad es. *Per la storia degli eretici* cit., p. 57. Non mi è accaduto di trovare altrove la stessa citazione del Valla, se non in scritti di italiani.

[53] *Araneus sive de Providentia Dei...*, Perna, Basileae 1544.

[54] BAINTON, *David Joris* cit., p. 77.

[55] *Aranei encomion...*, Venetiis 1540. Di questa rarissima edizione conosco sinora solo tre copie: una al British Museum, una nella Guicciardiniana presso la Biblioteca Nazionale di Firenze, un'altra nella Biblioteca Gambalunga di Rimini.

Col Curione e col Castellione, Joris pensava che la grazia divina si estende a tutte le genti, e senz'alcuna distinzione; che perciò ognuno deve vivere secondo le sue convinzioni religiose, e tutti possono errare, compresi gli anabattisti, e non si deve impedire che i cristiani manifestino le loro esperienze e ispirazioni religiose. Gli argomenti per la tolleranza religiosa sono dunque irrazionalistici: quel che gli studiosi chiamano «razionalismo» in Joris sarebbe meglio detto scetticismo sulla capacità umana di conoscere la verità piena, nel senso datogli dal Castellesi (Adriano da Corneto) e da Giovanfrancesco Pico, qualche decennio prima [56]. Comune col Curione e col Castellione è anche la dottrina che la fede deve essere attiva, trasformarsi in carità; e soprattutto l'importanza che lo Joris attribuisce allo spirito: anche al di là della Scrittura, oltre che degli articoli di fede delle varie confessioni.

Piú affine al Curione per la preparazione culturale e per la mentalità doveva essere il suo collega all'università e predecessore nella cattedra di retorica, che venendo a Basilea aveva abbandonato il travestimento umanistico del suo nome, Cellarius, riprendendo il tedesco Borrhaus. Gli eretici italiani della seconda generazione elencheranno Cellario fra i loro precursori [57]. Nel *De operibus Dei* del 1527 [58] il Cellario sostiene l'interpretazione zwingliana dei sacramenti con tanto radicalismo da avvicinarsi a quella che si vedrà poco piú tardi sostenuta da Camillo Renato e Lelio Sozzini. Nei tre libri *De censura veri et falsi*, del 1541, l'umanista di Stoccarda riprende la polemica, iniziata dal Valla, contro l'interpretazione boeziana del Περὶ ἑρμηνείας aristotelico [59]; ma l'opera principale del Cellario in questo senso è posteriore a questo primo periodo dell'attività del Curione a Basilea, essendo stata

[56] *De vera philosophia*, Romae 1515 e 1517. Cfr. B. GEBHARDT, *Adrian von Corneto. Ein Beitrag zur Geschichte der Curie und der Renaissance*, Breslau 1886. Su Giovan Francesco Pico, A. CORSANO, *Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1936, pp. 56 sgg.

[57] *Per la storia degli eretici* cit., p. 109.

[58] Che viene citato spesso dagli eretici italiani.

[59] MARTINUS BORRHAUS STUGARDIANUS, *De interpretatione liber unus*, Basileae 1541. Per la polemica del Valla contro Boezio, cfr. il libro VI delle *Aelegantiae*, e la *Dialettica*.

pubblicata nel 1555, mentre un'altra ancora veniva pubblicata nel 1561. Il Dunin-Borkowski[60] osserva a ragione che questi scritti sono importanti soprattutto per le formule ambigue, tendenti a non dire nulla di contrario alle proprie convinzioni, senza però polemizzare con la dottrina ufficialmente accettata: Cristo vi viene detto Dio, figlio di Dio, parola di Dio, ma non in quanto coessenziale al Padre, ma soltanto in quanto «pieno di divinità», in quanto il Padre gli ha concesso la propria natura; la divinità di Cristo viene dedotta in questi scritti dalla potenza che il Padre gli ha conferito, non dalla sua essenza divina: Cristo fu uomo vero uomo, ma non uomo come tutti gli altri, «purus homo», anzi, uomo eccezionale, «plenus divinitate». Il Cellario condivideva con gli anabattisti l'identificazione radicale della Chiesa romana con l'Anticristo, il distacco dal quale dev'essere radicale, e la polemica contro la «filosofia», cioè contro la dottrina e la cultura filosofiche delle scuole; con il Curione, il concetto del microcosmo, e della importanza dell'uomo nell'universo. La sua dottrina dell'eloquenza, come appare dall'introduzione alla retorica di Aristotele, cerca di fondere il motivo umanistico tradizionale sul valore dell'eloquenza, che faceva ciceronianamente dell'«orator» il tipo dell'uomo ideale, con la religiosità viva e mistica della Riforma: «Demum cum tria sint, in quibus Deus sapientiam suam velut in speculo relucere voluerit, mundus is tot insignibus operibus descriptus, animi humani, et ipsa oratio tum mundi tum animorum fidus interpres...»[61]: dove la «oratio» diventa, come già nel Valla, sinonimo di pensiero. Non manca, come ci si può attendere sempre in questi ambienti di umanesimo e di eterodossia, l'identificazione di questo «sermo» con il verbo divino, del quale il Borrhaus parla con la solita ambiguità, dicendo che l'uomo è fatto «ad hoc verbum sacrosantum, tanquam ad imaginem et verum exemplar Dei», facendo dunque del verbo l'esemplare e l'immagine di Dio. E di qui l'esalta-

[60] *Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts*, in «Stella Matutina» (75 Jahre), *Festschrift*, vol. I, Feldkirch 1931, pp. 122-23.

[61] BORRHAUS, *De interpretatione* cit., Introduzione, Av.

zione del divino dono della parola dato da Dio all'uomo, onde possa, «mentis et eloquentiae vi», manifestare al creato la volontà divina [62].

La filosofia del Borrhaus aggiunge a questi motivi neoplatonici una specie di panteismo poetico, fondato su Lucrezio e Virgilio; e non mancano le espresse citazioni ermetiche e pitagoriche, che mostrano il Borrhaus affine anche qui al Curione [63]: mentre la fede nell'ispirazione profetica (pur senza millenarismo, ch'egli rifiuta espressamente) ce lo mostra affine a uomini come il Renato o il Siculo [64]. Probabilmente era stato scolaro del Renato quel Martino Paravicino che dedica nel 1550 al padre Raffaele la traduzione di uno scritto contro il giubileo romano, al quale faceva seguito un'epistola dello stesso argomento del Borrhaus [65]. Mentre lo scritto principale della raccoltina è politico e violento, quello del Borrhaus consiste in una contrapposizione del giubileo cristiano della libertà spirituale a quello esteriore e cerimoniale della Chiesa, non solo, ma anche ai giubilei della Chiesa primitiva, dei quali quello «romano» è un abuso e una corruzione, ma che erano anch'essi fatti istituzionali e non spirituali. «In christiano iubilaeo restitutio libertatis consideretur de qua illud apostoli: ubi spiritus, ibi libertas. Ubi spiritus inquam Christi, qui spiritus adoptionis filiorum Dei spiritus est, vere nos liberos reddens a iure servili» [66].

L'antico anabattista, professore di retorica e poi di teologia biblica, doveva compiacersi non poco dell'amicizia con l'umanista italiano, anch'egli amico di anabattisti, incline anch'egli alla speculazione mistica, e alla tolleranza pacifica delle audacie religiose e culturali. Sotto il suo rettorato s'erano iscritti all'università di Basilea non solo il Curione, ma anche l'Ochino e lo Stancaro.

[62] BORRHAUS, *De interpretatione* cit., A ir.
[63] *Ibid.*, p. 180.
[64] *Ibid.*, p. 200. Cfr. *In Jesaiae Prophetae oracula...*, Basileae 1561.
[65] *De jubilaeo* senza indicazione di luogo; è la traduzione di uno scritto del Vergerio, ed era probabilmente destinato alla diffusione clandestina in Italia.
[66] *De jubilaeo*, ij*v*.

III. *Bernardino Ochino e Caspar Schwenckfeld.*

Un altro incontro fecondo fra religiosità eretica italiana e tedesca si ebbe in terra tedesca, durante la predicazione dell'Ochino ad Augusta [67], che ebbe dunque efficacia non solo sui ricchi mercanti luterani che avevano appreso l'italiano nei loro viaggi veneti, e volevano un predicatore solo per loro [68], ma anche sugli ambienti ereticali, come dimostrano le traduzioni tedesche degli scritti dell'Ochino [69].

Lo Schwenckfeld infatti cominciò con il leggere i *Sette dialoghi* nell'edizione tedesca, e ne trasse ispirazione a un suo scritto ora perduto, e desiderio di conoscere altri scritti dell'Ochino e di discutere col loro autore [70]. Il mistico Schwenckfeld diffida dell'intellettualismo dell'italiano, e consiglia a un suo amico, che ne segue le prediche, di non lasciarsi prendere dalle discussioni de «mysterio incarnationis» (l'Ochino accennava forse a critiche antitrinitarie?), ma di considerare soltanto «gloriam regnantis Christi» [71]. Con l'Ochino, che è un «alter pater lector», si può cominciare subito ponendogli questioni: anzitutto che cosa sia Cristo, cioè non solo «quis sit», ma anche «quid sit», quale ne sia l'essenza [72]. Cosí attraverso il concetto dell'«unctio» di Cristo, che consiste nella presenza di Dio, anzi, di tutta la divinità in lui, si potrà condurre questo italiano alla cognizione di Cristo secondo lo spirito, alla quale l'Ochino non è ancora arrivato, perché crede che l'uomo in Cristo sia una creatura [73].

[67] K. BENRATH, *B. Ochino von Siena*, Leipzig 1875, p. 155.
[68] F. ROTH, *Reformationsgeschichte Augsburgs*, vol. III, Augsburg 1907, p. 242.
[69] *Ibid.*, p. 243.
[70] *Corpus Schwenckfeldianum*, editores Ch. D. Hartranft, E. Ellsworth, Sch. Johnson (a cura della Schwenckfelder Church, Pennsylvania, e dello Hartford Theological seminary, Connecticut), vol. IX: *Letters and Treatises of Caspar Schwenckfed von Ossig 1544-1546*, Leipzig, pp. 502-3.
[71] Sull'Ochino e lo Schwenckfeld ha scritto un capitolo anche R. H. Bainton, in una nuova monografia ochiniana di prossima pubblicazione [*Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento. 1487-1563*, Firenze 1940].
[72] *Corpus Schwenckfeldianum* cit., vol. IX, p. 505.
[73] *Ibid.*

Se lo Schwenckfeld leggeva gli scritti dell'Ochino e si interessava delle sue dottrine, sperando di condurlo alla propria verità, l'Ochino leggeva scritti della corrente schwenckfeldiana, e si sapeva che gli piacevano: il che dava nuove speranze al mistico di Breslavia[74]. Ma quando apprende che l'italiano crede all'efficacia dei sacramenti, ne parla con un certo compatimento: «guthen alten Pater»[75]; però scrive critiche alle opere di questi che vengono tradotte in tedesco[76]. Sembra che l'Ochino facesse altrettanto, se la corrispondenza dello Schwenckfeld ci parla di un articolo dell'Ochino, sotto il nome di «Corvinus», mandato dall'Ickelsamer al suo maestro, e dove le dottrine di quest'ultimo sarebbero addirittura messe in ridicolo[77]. Polemizzavano: ma una certa affinità ci doveva essere, se gli schwenckfeldiani di Augusta erano tutti entusiasti dell'italiano[78]: e già ci si avviava verso le discussioni ereticali, poiché l'Ochino con molti argomenti «filosofici» negava le due nature in Cristo, assumendo una posizione stancariana. Lo Schwenckfeld gli scrive una lunga missiva per convincerlo alla sua dottrina, e intanto s'informa da un amico abitante a Venezia delle opere dello Stancaro, promettendogli di mandargli la propria copia dei *Sermoni* dell'Ochino, per mostrargli che li ha studiati attentamente[79]: forse per rispondere a qualche esortazione dell'amico, che probabilmente gli aveva scritto pregandolo di leggere attentamente le opere dell'ammirato predicatore. Nei *Sermoni*, il tedesco riscontra un principio di illuminazione divina, che poi l'Ochino, secondo lui, ha abbandonato[80]. Ciononostante, lo Schwenckfeld

[74] *Corpus Schwenckfeldianum* cit., vol. IX, p. 508.
[75] *Ibid.*, pp. 508 e 825.
[76] *Ibid.*, vol. XI, Leipzig 1931, p. 17. Lo scritto critico dello Schwenckfeld è stato composto prima del 1547.
[77] *Ibid.*, vol. IX, pp. 23 sgg. (Lettera dello Schwenckfeld a Sibilla Eisler, circa primi di maggio 1547).
[78] *Ibid.*
[79] *Ibid.*, vol. VIII, pp. 840-48.
[80] *Ibid.*, vol. XI, p. 26. «*Er* [Ochino-Corvinus] *ist mir nicht ohnlieb, so vill unnd sehr Er* Christum *liebet, der ihm anfenglich mit einem hellen liechte eingeleüchtet wie seine Sermon* [XX Prediche, trad. ted. 1545; cfr. BENRATH, *B. Ochino von Siena* cit., p. 317] *aufweisen. Alss er sich aber zu denn heüchlern gesellete... wolten mir seine folgend schrifften nicht so woll gefallen...*»

doveva stimare altamente il suo antagonista italiano, se a un anabattista esitante consigliava di rivolgersi all'Ochino per farsi spiegare la questione della divinità di Cristo (sempre con la riserva: benché egli erri sulla questione della umanità)[81]. Per lo Schwenckfeld il senese era da porsi addirittura fra gli antitrinitari già nel 1545[82]: ma dobbiamo prendere con cautela questa affermazione, perché il mistico tedesco, a quanto è manifesto dal contesto, intendeva con quel termine colpire piú le esitazioni e i dubbi fatti valere dall'Ochino, che una dottrina ben definita. Infatti dalle epistole controversistiche dello Schwenckfeld risulta che l'Ochino sosteneva che Cristo era «vere filius Dei», ma «non vere, sed per metonymiam, filius hominis»[83], e accusava il tedesco di far di Cristo un «puren Menschen»[84], maomettanamente: e, altrove, si dice invece che negava la filiazione divina di Cristo[85]. Le due accuse principali che lo Schwenckfeld fa all'Ochino sono di rinnovare l'eresia valentiniana[86], cioè di negare una vera incarnazione di Cristo, e la sua nascita da Maria Vergine, della quale non sarebbe stato, come dice lo Schwenckfeld, figlio, ma soltanto «ospite»; e di indulgere troppo alla argomentazione filosofica[87]. Quest'ultimo motivo era ormai di prammatica in questi ambienti di eretici e di illuminati, e corrisponde all'antiaristotelismo di prammatica fra gli umanisti; ma la prima accusa sembra strana, perché non corrisponde alla posizione dell'Ochino come è generalmente descritta. Probabilmente

[81] *Corpus Schwenckfeldianum* cit., vol. XI, pp. 792-826 (Schwenckfeld a Sibilla Eisler, marzo-aprile 1549).

[82] *Ibid.*, vol. IX, p. 404.

[83] *Ibid.*, pp. 765, 780.

[84] *Ibid.*, p. 791. Lo Schwenckfeld traduce cosí un passo di una lettera dell'Ochino a lui, perduta: «*Denn ihr saget auff Machometisch, Gott oder* Christus *nach der Gottheit habe kein Muoter, machen also auss* Christo *einen puren Menschen...*»

[85] *Ibid.*, vol. VIII, p. 836.

[86] *Ibid.*, p. 828. «*Es ist einer daselbst der heist* Corvinus, *welcher auch vil seltzamen Argument* ex philosophia *führet, damit er die zwo gantze Naturen* in Christo *verneinet, so wol als er mit den Valentinianern... das fleisch* Christi *auf* Maria *verleügnen...*»

[87] *Ibid.*, vol. IX, p. 796. «*Nach deme aber nun* Corvinus *mit ihm selbst hat ratiociniert* (*wie denn allen denen widerfahret die inn jhren sachen ungewiss unnde irrig sind*)...»

lo Schwenckfeld ha veduto solo un lato della predicazione spiritualistica e mistica dell'Ochino, e anche un lato delle sue dottrine antitrinitarie, come venivano diffuse oralmente (poiché nulla appare dagli scritti: e la prudenza solidale andava fino a parlare sempre di un *Corvinus* invece che dell'Ochino): cioè la distinzione fra il verbo eterno, e il Cristo uomo. Ma sono supposizioni. Rimane – come conclusione piú importante – che ad Augusta l'Ochino ha cominciato di nuovo (o ha cominciato la prima volta) a sentire i problemi dell'essenza di Cristo e della sua umanità, che ne ha discusso a lungo, e non con autorità religiose ufficialmente riconosciute, ma con l'eretico mistico Schwenckfeld.

La simpatia fra i due uomini, il nobile slesiano e il frate senese, è pure evidente anche attraverso il carteggio unilaterale che abbiamo, nonostante le discussioni. Il tedesco aveva certamente sentito un'affinità profonda fra il suo risveglio alla nuova vita e alla riforma spirituale, e la predicazione di riforma interiore del cappuccino italiano; e la stessa impressione avevano certo provato i suoi discepoli [88]. D'altra parte, l'italiano deve avere sentito la stessa affinità, se ha continuato la discussione e, a quanto sembra, senza vere violenze polemiche, e se ha continuato a dare spiegazioni ai discepoli dello Schwenckfeld, che lo interrogavano e gli ponevano sempre nuove questioni, secondo il consiglio del loro maestro.

Lo Schwenckfeld infatti era giunto, dopo le dispute con Lutero sull'eucaristia, a una conclusione analoga a quella degli eretici italiani sul battesimo, e presupponente lo stesso concetto della religione cristiana, come vita interiore: la decisione dello Schwenckfeld di sospendere la celebrazione della cena finché non si fosse in chiaro sul suo valore, contestato dalla disputa sacramentaria, presuppone la stessa indifferenza per le cerimonie, che il rifiuto di Fausto Sozzini di ribattezzarsi. Il centro della speculazione religiosa dello Schwenckfeld era l'incarnazione di Dio e della parola divina in un corpo umano, la glorificazione della carne umana dopo l'incarnazione, che

[88] *Corpus Schwenckfeldianum* cit., vol. IX, p. 23.

permette l'unificazione dell'anima con Cristo e la risurrezione in Cristo: motivi che ricordano da vicino quelli del Curione e della sua scala mistica: mentre la speculazione dello Schwenckfeld sul vecchio e sul nuovo Adamo si ritrova nel Borrhaus [89].

La dottrina dell'Ochino, fortemente colorita di ispirazione e di esaltazione «spirituale», ma ancor piú quella di un Giorgio Siculo e di un Renato, accentrate sull'operazione miracolosa dello spirito che discende gratuitamente in noi e ci fa risorgere nel suo regno, purificati e perfetti, hanno il loro analogo nella dottrina pneumatica dello Schwenckfeld, per il quale lo spirito ha creato con Cristo un nuovo ordine nel mondo: nuovo ordine, la partecipazione ispirata al quale è la salvezza dell'anima cristiana. Lo Schwenckfeld cita Ireneo, come il Serveto e come gli eretici italiani, per confortare la sua idea che la redenzione consista in una «deificazione» dell'uomo, una trasformazione di esso in un essere divino, riproducendo in sé, come, ancora, dice il Curione, il divino processo dell'incarnazione. Dopo questo, si è figli di Dio, fratelli di Cristo, come dirà l'Ochino, e si proverà il vero senso della «libertà cristiana», non completamente inteso da Lutero, che aveva posto limiti a questa che per gli eretici è incondizionata libertà nello spirito; inoltre si avrà il dono di sentire la parola spirituale di Dio, che è superiore alla parola scritta: si sarà perfetti e tutti nuovi.

Lo Schwenckfeld aveva certo un concetto mistico e trascendente della fede e della rinascita in Cristo, corrispondente alla sua forte coscienza della peccaminosità umana [90]; mentre negli eretici italiani si nota invece un preponderante ottimismo sulle possibilità morali degli uomini, che con le loro forze possono collaborare con la grazia divina (dopo avvenuta la rigenerazione mistica per gratuita ispirazione divina). Ma anch'egli – come gli anabattisti e come gli eretici italiani col loro misto di anabattismo, profetismo spiritualistico e neoplatonismo – era avversario dell'organizzazione della comunità mistica dei

[89] *In Jesaiae prophetae oracula* cit., p. 235.
[90] RUFUS M. JONES, *Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries*, London 1928, pp. 70-71.

cristiani in corpo ecclesiastico ufficiale, riconosciuto e tutelato dall'autorità politica. E anch'egli credeva soprattutto nella illuminazione interna, nella chiamata dello spirito, nell'ispirazione divina. Da questa interiorizzazione assoluta della vita religiosa, si ritorna alla svalutazione dei sacramenti, che hanno per lo Schwenckfeld valore di fenomeni interiori, e soltanto in quanto tali; e questo vale tanto per il battesimo quanto per l'eucaristia, che sono l'uno e l'altro fatti spirituali, e soltanto spirituali: come per il Renato.

Un'altra analogia fra lo Schwenckfeld e gli eretici italiani sta nella tendenza, comune ad entrambi, di formare piccoli gruppi che vivano in comune l'esperienza religiosa spirituale, evitando la controversia pubblica, e diffondendo la propria dottrina lentamente e gradualmente, risvegliando le coscienze, vivendo moralmente, e spargendo i semi della propria dottrina come affermazioni positive, in forma accettabile entro un involucro di dottrina cristiana scritturale comune e da tutti ammessa in campo protestante.

Queste analogie, anche se rafforzate dall'effettuale contatto fra l'Ochino e lo Schwenckfeld, non bastano certamente per parlare di contatti piú intimi fra il movimento schwenckfeldiano e gli eretici «spirituali» italiani: però mostrano come il loro movimento (e quello del Valdés, che tante affinità presenta a sua volta con quello del nobile slesiano) corrispondesse alla esigenza, largamente sentita, di una nuova religiosità semplificata. Del resto si potrebbe anche fare l'ipotesi che gli amici dello Schwenckfeld a Venezia ne diffondessero la dottrina, trovando terreno altrettanto favorevole che il Serveto[91]. Allo stesso

[91] *Corpus Schwenckfeldianum* cit., vol. IX, p. 622: lo Schwenckfeld s'informa dello Stancaro presso Philip Walther, «console» tedesco a Venezia; e promette all'amico, entusiasta dell'Ochino, di mandargli la propria copia annotata dei *Sermoni* dell'Ochino (XX Prediche) per mostrargli come accuratamente li ha studiati. Dalle prime ricerche fatte in questo senso risulta che non si trovano opere dello Schwenckfeld né del Crautwald nelle biblioteche dell'Italia settentrionale. Solo un piccolo scritto del Crautwald si trova nella Biblioteca Universitaria di Bologna, in una miscellanea di scritti luterani e zwingliani degli anni 1527-28-29, che proviene dall'antica «Biblioteca Pontificia». Ma non ne ho potuto finora stabilire l'origine.

modo è legittima la supposizione che l'Ochino non trascurasse i motivi che lo Schwenckfeld e gli schwenckfeldiani gli avevano fatto conoscere, e che non solo continuasse per conto suo le riflessioni sul dogma trinitario, ma approfondisse anche, seguendone l'impulso, il suo forte misticismo e la sua esperienza dell'ispirazione divina e della rigenerazione interiore per Cristo.

Umanesimo e Riforma *

In genere, si suole parlare di Rinascimento e Riforma, non di Umanesimo e Riforma. Ma il problema, cosí, è mal posto: anzitutto, si può anche negare la questione, poiché si può dire che non c'è stato un solo «Rinascimento», né una sola «Riforma», ma piú Rinascimenti (quello italiano, quello francese, quello inglese, quello tedesco; o quello pagano, quello cristiano, quello artistico, quello letterario, quello filosofico, tutti distinti per qualità e caratteristiche, e nel tempo e nello spazio); e cosí, piú Riforme (luterana, zwingliana, calvinista, anglicana). Onde l'analisi concreta della vita religiosa nel Rinascimento e nella Riforma, e dei rapporti fra l'uno e l'altra, o porterebbe troppo lontano, perché si dovrebbe proporre di nuovo per ogni paese e per ogni aspetto della vita spirituale e religiosa, oppure si dovrebbe ridurre i due complessi fenomeni a due formule generali, tanto generali e valide per tutta l'Europa da riuscire generiche e vuote di significato storico.

Questa complessità di fenomeni differenti, che vengono accomunati sotto i due nomi di Rinascimento e di Riforma, è la ragione per la quale tutte le trattazioni che ponevano l'una di fronte all'altra ci sembrano insoddisfacenti. Se infatti si afferma, con il Benda, un'origine comune dei due movimenti, che poi nel procedere della storia si scindono, si può parlare certo di concetti di *reformatio* e di *renovatio*, che sorgono insieme dal misticismo francescano e «spirituale» di Dante, di Petrarca e di Cola di

* [Inedito, ms nelle carte di D. Cantimori, datato 1938].

Rienzo, pei quali rinnovamento politico e culturale fanno tutt'uno con la riforma religiosa; ma non si deve dimenticare che il vero problema sorge proprio quando questo motivo originario si scinde in due movimenti lontani nello spazio e nello spirito informatore, come quello che ha i suoi capi in Lutero, Melantone, Calvino, Zwingli, e quello che ha i suoi maggiori rappresentanti nel Valla, in Pico della Mirandola, nel Poliziano, nel Beato Renano, in Ulrich von Hutten e in Erasmo da Rotterdam. Quanta diversità di luoghi, di tempi, di persone, di caratteri, di pensieri!

Altrettanto insoddisfacenti sono le riduzioni dell'un movimento all'altro, onde, o la Riforma vien concepita come il proseguimento del Rinascimento nel campo della vita religiosa (e qui l'accento cade sul Rinascimento, movimento di ritorno alle origini, del quale la Riforma è un caso particolare, come vuole la tradizione del pensiero illuministico), oppure il Rinascimento viene concepito come un semplice preludio della Riforma, ed è la concezione che ha trovato la sua espressione caratteristica nella frase dello Hegel nella sua *Filosofia della storia*: il Rinascimento è l'alba della nuova epoca, della storia, la Riforma, invece, il pieno meriggio.

Una scarsa utilità hanno anche le opposizioni fondate sulle caratteristiche sociologiche, come quella del Troeltsch; e anche l'opposizione dialettica, per la quale Rinascimento e Riforma rappresentano due eterni momenti della vita spirituale, pure contenendo una profonda verità, è troppo semplice e non ci rende conto né della religiosità, pur cosí viva, che troviamo nel Rinascimento, né delle conseguenze politiche ed economiche che scaturiscono direttamente dalla Riforma, e proprio dai suoi motivi teologici piú astratti e unilaterali.

Cosí, egualmente fallaci si mostrano anche i tentativi di interpretare unitariamente Rinascimento e Riforma, sussumendo entrambi i concetti sotto un concetto piú generale, come quello dell'individualismo, del libero arbitrio e via dicendo, o soffermandosi nello studio di personalità cosí complesse, come Erasmo da Rotterdam, nel quale sembrano incontrarsi le tendenze piú lontane degli

spiriti di quel primo Cinquecento, cosí vario, cosí molteplice, ricco di fermenti e di contrasti.

È una questione mal posta, come quella delle origini della Riforma e del Rinascimento, in quanto due concetti generali, due schemi nati per indicare due complessi di movimenti diversissimi e intrecciantisi fra loro nei modi piú impensati (si pensi a figure come Paracelso, come Fausto Sozzini), vengono trasformati in due realtà, vengono in certo senso ipostatizzati, acquistano una realtà e indipendenza, dimenticando che sono fittizie ed esigono naturalmente una storia che non si può poi fare.

Invece, se parliamo di Umanesimo e Riforma, andiamo piú vicini alla realtà, al mondo degli uomini vivi, concreti, differenti fra loro, e delle loro, non meno vive e concrete, speranze, aspirazioni, dei loro sentimenti spesso contraddittori, delle loro contrastanti passioni. Ma bisogna chiarire: altrimenti può sembrare che, parlando di Umanesimo e Riforma, invece che di Rinascimento e Riforma, si sia sostituito semplicemente il primo termine dell'antitesi dialettica con un altro, e che le cose non siano poi cambiate di molto; ma il cambiamento di prospettiva derivante dall'avere sostituito un termine generale dal significato vago e impreciso, che tutti credono di comprendere e di intuire, e che nessuno sa definire, con un concetto piú concreto e rispondente a un reale movimento di spiriti umani non è piccolo.

Quando parliamo di Umanesimo nei confronti della Riforma, non parliamo di un fenomeno generale, che abbraccia insieme e le feste e l'urbanistica e l'arte e la moda dell'arredamento e la letteratura e la politica, ma (se vogliamo dir qualcosa e non accontentarci di dire una parola, un puro suono) ci riferiamo in primo luogo alle *humanae litterae*, che fioriscono in Italia nel Quattrocento e che alla fine di questo secolo e ai primi del seguente si diffusero in tutta l'Europa; e allo spirito ben definito che animò gli iniziatori di quel movimento, gli umanisti italiani, da un Coluccio Salutati a un Valla, a un Pico della Mirandola, a un Marsilio Ficino; e inoltre alle trasformazioni subite dalle idee di quegli italiani e dalla loro grande aspirazione a rinnovare la società civile secondo le nor-

me di quella che ai loro occhi era la società civile per eccellenza, quella romana, quando dall'Italia esse si diffusero nelle élites europee. Dunque una élite di uomini che quasi tutti, direttamente o indirettamente, si conoscono e si mantengono in contatto attraverso una fitta rete di carteggi ed epistolari, e che nel procedere del tempo e nel cambiare delle generazioni, dal Petrarca e dal Salutati fino al Valla e al Bembo e ad Erasmo da Rotterdam, hanno una viva coscienza di sé e dell'unità del movimento al quale appartengono, come mostra ad esempio Erasmo, quando si rifà al Valla, o lo Hutten, quando del Valla si fa editore, e per l'opera piú famosa, la *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*. Per questi umanisti, la Riforma costituiva realmente quel tutto unico che altrimenti è impossibile vedere in essa, a meno di non volerla ingenuamente ridurre al luteranesimo.

Dapprima è un'aspirazione. Per il Quattrocento italiano, e per gli uomini che vivono negli anni precedenti il sacco di Roma, la riforma religiosa è una grande speranza che si formula istituzionalmente nelle critiche del Valla, ma soprattutto filosoficamente nello sforzo del Ficino per creare una nuova dottrina apologetica del cristianesimo, contro quella empietà averroistica che già s'era attirata gli eloquenti strali del Petrarca, nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Questa aspirazione trova la sua espressione piú viva e immediata nelle fervide speranze destate dalla convocazione del concilio lateranense del 1512; ma la sua soddisfazione piena nello spiritualismo cristiano di Giovanni Pico della Mirandola, che assieme al pensiero del Ficino costituisce la sostanza delle idee e delle suggestioni diffuse in tutta Europa da quel vivacissimo spirito e da quell'originalissimo letterato e spirito devoto che fu Erasmo da Rotterdam.

In un secondo momento è un fenomeno unico, indifferenziato, di rivoluzione e di trasformazione immediata e subitanea delle fondamenta della società civile, cioè cristiana, le cui divisioni e differenziazioni interne, cosí importanti ed essenziali per noi, erano per uomini come Erasmo o come l'Aleandro, o come il nipote di Giovanni Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, o come l'umani-

sta protestante Celio Secondo Curione, a volta a volta, oggetto di perplessità, di scandalo, d'ironia, o, come per il Guicciardini nel suo famoso *Ricordo*, di approvazione complessiva per ragioni politiche.

Ad ogni modo, aspirazione o fenomeno storico visto in blocco, per gli umanisti la Riforma costituiva veramente quell'unità, ancora indeterminata per il carattere vago di ogni speranza e di ogni attesa, o presa complessivamente nel suo primo manifestarsi come da chi sta al di fuori di un fenomeno e non lo può vedere nel suo differenziarsi, che ci permette di porre il problema: Umanesimo e Riforma, senza precludercene la soluzione fin dal principio con una posizione sbagliata.

Quando il suo amico bolognese Zonarini gli scrisse che la lettura dei santi libri deve bastare a un buon cristiano, e che ogni altro studio è condannabile, Coluccio Salutati gli rispose che i poeti – e intendeva i poeti latini – possono esprimere la verità misteriosa della religione meglio dei teologi con le loro sottigliezze, e che la verità è una, e si trova quindi dappertutto: anche nei poeti, nei filosofi e negli oratori. Quando il Valla entrò in disputa contro alcuni predicatori napoletani, fu perché aveva letto i padri della Chiesa nei testi originali e perché voleva meglio intendere le verità della religione, intendendo chiaramente e criticamente il linguaggio di coloro che le avevano per primi elaborate e determinate. Lo strumento per intendere la verità è la conoscenza della lingua nella quale si sono espressi oratori, filosofi, poeti: e anche i padri della Chiesa.

Le dottrine della religione e della teologia divenivano problemi di vita culturale, tanto attraverso il trasformarsi della compagine del clero e attraverso il diffondersi della nuova cultura letteraria fondata sullo studio critico degli antichi, e il suo affermarsi anche nelle menti piú schiettamente religiose e legate alla tradizione, quanto attraverso la maggior partecipazione dei laici alla vita culturale, anche religiosa, teologica. Le soluzioni non sono differenti da quelle che la tradizione soleva presentare: il Valla conclude la sua discussione sul libero arbitrio inchinan-

dosi di fronte all'arcano della volontà divina; ma il *metodo* con il quale i vecchi e annosi problemi vengono affrontati, lo spirito con il quale vengono analizzati è differente: l'interesse vero del Valla non è piú teologico, dottrinale, ma etico, pratico, e questo empito di rinnovamento morale trova la sua espressione nella critica filologica: lo scritto piú arrischiato del Valla, il *De professione religiosorum*, che contiene tutti i motivi poi riassunti da Erasmo nel suo famoso «Monachatus non est pietas», si serve di argomenti filologici per mostrare come, secondo l'umanista romano, i membri degli ordini religiosi non possano avere alcuna ragione di preminenza sugli altri buoni cristiani per il solo fatto dei voti e delle particolari osservanze cui si sottopongono: l'argomentazione principale del Valla posa infatti sulla affermazione che la parola «religiosus» da «pio e devoto» era venuta a significare membro di un ordine, del clero regolare; onde solo costoro dovevano venire considerati veramente «religiosi», o religiosi per eccellenza, escludendo gli altri. La confusione e la deviazione dei significati delle parole ha portato a privilegi che sono immeritati, poiché tutti i buoni cristiani sono «religiosi», e il fatto di appartenere a un ordine non ha alcuna importanza speciale.

Un altro grande passo nel campo dei problemi della teologia e della religione cristiana compie la cultura umanistica attraverso il circolo del Ficino e dei suoi amici in tutta Italia ed Europa (attraverso il Pico, il cui pensiero avrà tanta influenza sulla scuola di Oxford e perfino sullo Zwingli) con la prima proposizione del concetto moderno della religione naturale e del valore religioso, cristiano, della vita morale, che si forma dapprima come discussione del problema se i pagani di buona vita e alto pensiero fossero o no ammessi alla salute eterna promessa ai cristiani. Chi ubbidiva all'imperativo della «virtus universalis» è riconosciuto, secondo il Ficino, come figlio di Dio, e riceve salvezza e beatitudine. Questo concetto è differente da quello onde Traiano è fatto salvo dalla leggenda medievale raccolta da Dante: qui è un principio, là è una grazia speciale; qui, una norma, là, un miracolo.

Il cristianesimo del Pico, come appare nelle 900 tesi, è

tutto «spiritualistico», indifferente non solo alle cerimonie, ma anche alle istituzioni fondamentali della Chiesa: i sacramenti. L'uomo, il microcosmo, il nodo e nesso dell'universo, che può essere superiore agli angeli e inferiore ai demoni, dev'essere preoccupato soprattutto di ascendere a Dio attraverso una quadruplice via, che parte dalla condotta morale per giungere attraverso la filosofia e la teologia alla unione e identificazione mistica dell'anima con la divinità. È caratteristico e altamente significativo che nella famosa e tanto letta *Oratio de dignitate hominis*, che il Pico pone in bocca all'Altissimo che si rivolge ad Adamo «ante lapsum», non si parli delle istituzioni ecclesiastiche. Come è significativo che, col porre tutta la sua meditazione nel periodo mitico precedente al peccato, il Pico non tenga alcun conto di questo, come faranno dopo pochi anni i riformatori.

In questa meditazione ed esaltazione delle alte possibilità dell'uomo, in questa reinterpretazione della religiosità cristiana, che è filosofica ed elaboratamente culturale, si soddisfa e si acqueta l'empito religioso dell'Umanesimo: quella «reformatio», dalla cui esigenza esso è sorto, è diventata «renovatio» della vita culturale, delle dottrine politiche, del senso nazionale romano, che giunge fino all'esasperazione, come mostrano il caso del Longolio (che venne a Roma nel secondo decennio del Cinquecento, si attirò la satira di Erasmo per il suo ciceronianesimo, e avendo chiesto la cittadinanza romana, se la vide rifiutare per aver una volta sparlato del valore romano) e il ciceronianesimo; ed è diventata anche riforma religiosa, ma non delle istituzioni, anzi degli uomini, presi singolarmente e individualmente: riforma interiore, spirituale, l'unica che valesse. Tutt'al piú ci poteva essere qualche preoccupazione disciplinare, di riforma dei costumi: ma la parte dogmatica e istituzionale rimaneva da parte.

Grande cosa la riforma interiore, la meditazione platonica delle verità cristiane: ma anche se il Pico era amico del Savonarola, essa rimaneva cosa dei dotti, dei pochi. Quando uno dei capi della «devotio moderna», che aveva carattere meno aristocratico, il Wessel, fece il suo viag-

gio in Italia, si fermò a Firenze, entrando in contatto col gruppo ficiniano e vi riscontrò una sostanziale affinità di tendenze con il proprio movimento: ma dovette fare la riserva che nei fiorentini c'era troppa superbia intellettuale, cioè troppa dottrina, troppa fede nella rinnovazione della fede attraverso le nuove dimostrazioni filosofiche, piú consone alla nuova cultura.

Ma dallo stesso movimento fiorentino, dalla tendenza apologetico-filosofica del Ficino procede una reazione fideistica, profondamente scettica quanto alle possibilità della filosofia, e che mantiene di tutto il movimento solo un atteggiamento del Pico: la preoccupazione d'imitare liberamente il contegno e i pensieri di un Cristo vivente fra gli uomini. Questa reazione antintellettualistica e antifilosofica, che s'incontra con la semplice osservazione del devoto fiammingo, ha per rappresentanti un cardinale, scrittore di cose grammaticali, Adriano Castellesi da Corneto, e il nipote stesso del Pico, che uní nella sua ammirazione la figura del Savonarola e quella del grande zio. Si cominciava ad avere la sensazione che, nonostante tutta la devozione e tutte le intenzioni apologetiche del Ficino, la sua filosofia e in genere ogni riflessione critica sulle cose della religione, ogni tendenza a «rinnovare», a «restaurare» la fede divenisse tendenza a «innovare» ciò che non può essere mutato perché divino, e che il riformare «homines per sacra» si avviasse al pericoloso riformare «sacra per homines», che il trasformare gli uomini attraverso la Chiesa, ammesso e anzi promosso, diventasse l'aborrito trasformare la Chiesa per opera degli uomini. Se il Castellesi, nel suo libretto, che ai primi del Cinquecento serví da testo nell'università di Roma, si limita alla critica della filosofia che presume d'intendere la verità divina, Giovanni Francesco Pico è qualcosa di piú, perché, accanto alla critica della filosofia, pone l'affermazione della necessità della riforma religiosa.

In quegli anni della fine del Quattrocento e dei primi del Cinquecento, di Giulio II e di Leone X, l'Umanesimo era nel suo pieno e maturo rigoglio, che continuerà ancora per qualche decennio, fino alla caduta di Firenze (1530) all'incirca. Di rado l'umanità ha tratto dal suo seno piú

progetti entusiastici mescolati a piú sogni: è allora che Tommaso Moro, illuminato dal pensiero di un Pico, scrive la sua *Utopia*. A quel profondo bisogno di rinnovamento morale e religioso, che fermentava in tutti i paesi della vecchia Europa e che teneva inquieta una moltitudine piú avida che mai di certezze, spiriti nobili come Gianfrancesco Pico, come il cardinale Egidio da Viterbo, non potevano rimanere insensibili. Le parole di quest'ultimo al concilio laterano, convocato per riformare la Chiesa, conforme all'appello ansioso della cristianità, dànno viva immagine di come allora al centro dell'umanità europea, a Roma, si avesse netto il sentimento che si viveva in una nuova primavera piena di promesse.

> Sono vent'anni, ormai – dirà per parte sua il Canisio – che predico l'Evangelio in tutta l'Italia, interpretando gli oracoli dei profeti, esponendo sulla traccia dell'Apocalisse i destini della Chiesa, e profetando che si sarebbero presto veduti sommovimenti spaventosi e catastrofi inaudite, alle quali sarebbe seguito il rinnovamento della Chiesa. Ed ecco che ora posso dire «viderunt oculi mei salutaria tempora», il santo inizio dell'attesa rinnovazione. Vieni, rinnovatore del mondo,... dammi la forza di parlare e di ricondurre la religione decaduta alla primitiva purezza, all'antica luce, allo splendore originario.

Anche facendo la debita parte alla retorica umanistica di questo uomo «emunctae naris», che schivava le parole non latine al punto di chiamare «duces» gli apostoli, non si può non sentire la verace commozione che animava quegli uomini, pieni di speranza di rinnovare, con la religione, la società cristiana e quella civile insieme.

Ma tutta questa fioritura di speranze, che dall'Italia si diffonde in Europa attraverso Erasmo, che unisce in sé lo spirito critico del Valla e lo spiritualismo anticeremoniale del Pico, è destinata a scomparire, dopo la sua grande espansione, in quel periodo di anarchia religiosa che va dal primo affermarsi del luteranesimo agli inizi del concilio tridentino. In questo magnifico periodo di grandi lotte e di grandi personalità, l'Umanesimo cede il passo alla Riforma: alla riforma cattolica e a quella protestante, e alla Controriforma. Si rivela, nell'urto degli eventi, il dop-

pio aspetto della religiosità umanistica: da una parte, la tendenza a fornire una nuova dottrina apologetica della fede cristiana tradizionale, su base filosofica, come per il Pico e per il Ficino, o su base scritturale, come per il Castellesi o Erasmo, ma sfociante sempre nella fede semplificata e spiritualizzata dei circoli europei piú aristocratici, come per esempio la cancelleria di Carlo V nel suo primo periodo; dall'altra, quell'interesse per l'uomo e per la sua attività, per il suo mondo, quella fiducia illimitata nelle possibilità umane e anzitutto nella mente, nella ragione, che costituisce la vera, profonda religiosità dell'Umanesimo e il retaggio piú importante ch'esso abbia lasciato al mondo moderno.

Perché, insomma, Coluccio Salutati preferiva i poeti ai teologi, e il Valla applicava anche ai testi sacri i principî critici che si venivano scoprendo per stabilire e interpretare i testi degli scrittori romani (e questo non vuol dire irriverenza per i testi sacri, vuol dire somma reverenza per gli scrittori antichi), e Pomponio Leto poteva sognare la restaurazione degli dèi pagani, e il ciceronianesimo degli umanisti italiani poteva sembrare a Erasmo addirittura pericoloso per la religione: l'entusiasmo, la passione, la devozione stavano dalla parte dei poeti e del culto dei valori umani, anche negli uomini nei quali questo meno si sospetterebbe.

Per esempio il Ficino, che ha fatto compito di tutta la sua vita di canonico fiorentino la costruzione di una nuova «somma» platonica, che dimostrasse e facesse sentire alla nuova cultura le verità tradizionali della dottrina cristiana, non solo ha posto poi a centro del suo sistema filosofico un misticismo attivo dell'entusiasmo dell'anima umana deificantesi, ma possiamo vederlo in un caso particolare comportarsi in una maniera ben lontana da quella raccomandata dall'umanesimo cristiano moralistico di un Erasmo. Nel 1486 il giovane Pico, di ritorno dalla Francia, passando per Arezzo si innamorò di una bella giovane di nome Margherita, sposata a un Medici, e la rapí. Inseguito da uomini armati, fu preso e dovette abbandonare la giovane agli aretini, che la ricondussero al marito. Episodio romantico, ma scandaloso, del quale il Pico

si pentí. Ora, è interessante e caratteristico il contegno del Ficino al proposito: ci rimangono nei codici ficiniani, di recente esplorati e posti in luce, un «apologo» e una «apologia» per questo caso. Margherita è diventata una ninfa; Pico, un eroe, un semidio, «ingeniosus et pulcher». Ora, le ninfe spettano agli eroi, e non agli uomini. Quindi bene ha fatto l'eroe Pico a strappare la bella ninfa dalle mani degli uomini: anzi, il Ficino dice «pie et strenue», pia e valorosa è stata l'azione del Pico. E gli aretini che han ripreso la ninfa sono demoni seguaci di Marte, eversore delle leggi e distruttore della felicità. Invece, «il volgo, ignaro della legge divina, approva la crudeltà dei seguaci di Marte e condanna il pio eroe». Non manca neppure il richiamo alla «margarita», la perla evangelica, simile al regno dei cieli, per la quale tutto si deve dare. E poi insiste: «Magnos magna decet», ai grandi, grandi cose convengono. Cosí Paride rapí Elena, cosí Teseo rapí Arianna, Ercole Iole, Plutone Proserpina, Giove Europa. E dev'esser condannato chi vuol rendere odiosa una impresa fatta per amore, quindi degna d'amore.

Anche se facciamo la debita parte allo scherzo, rimane sempre una parte seria che non si può trascurare. Le immagini poetiche, la mitologia e la letteratura avevano piú valore che noi non possiamo immaginare di solito, per quegli uomini. Non è tutto scherzo il considerare che ai grandi si addicono grandi imprese; non è scherzo l'appello alla dottrina dell'amore, alla legge divina che è superiore a quella del volgo: e anche la parte evidentemente scherzosa, il gioco di parole sul nome della giovane donna e il richiamo alla parola evangelica contribuiscono a lumeggiare la mentalità dell'Umanesimo, in uno dei suoi piú austeri rappresentanti.

Quanta differenza fra la posizione psicologica di questo mondo di «eroi», i quali, per la legge divina dell'ispirazione e dell'amore che seguivano, si ritenevano superiori al volgo, e la preoccupazione moralistica di un Erasmo, che nei suoi *Colloqui* dà consigli alle mogli per il buon andamento della famiglia e la pace coniugale! La dottrina dell'ispirazione divina e dell'amore spirituale opera ancora in Erasmo, ma non è piú legge che domina

la vita e la libera dai ceppi del volgo; è interpretazione della sana scrittura, e metodo per intendere l'Evangelo e per porne in atto le norme e gli ammonimenti. C'era stato in mezzo lo scetticismo del Castellesi, di Giovanfrancesco Pico, l'ansia profetica di un Savonarola, di un Egidio da Viterbo, la predicazione e la rivoluzione di Lutero. Il grande ottimismo dell'Umanesimo era stato scosso: la fiducia nelle possibilità dell'uomo, nelle forze della sua mente non era piú quella del pieno Umanesimo, che dava gloria ai principi e voleva insegnare loro la virtú, che sperava di riformare la società e il mondo trasformando gli uomini con l'educazione. Le grandi speranze erano fallite, gli umanisti dispersi dopo il sacco di Roma, l'ottimismo umanistico pieno di generose illusioni faceva strada al pessimismo naturalistico e razionale del Machiavelli, a quello teologico e irrazionalistico dei riformatori. Erasmo, col suo *De libero arbitrio*, darà un ultimo tentativo di far valere le posizioni umanistiche: ma la sua stessa storia, la sua stessa situazione incerta e problematica mostrano come ormai la religione dell'uomo e dell'umanità dovesse aspettare ancora molto tempo prima di potersi di nuovo riunire alla religione della croce, come era avvenuto cosí felicemente fino allora. All'empito d'ispirazione poetica e morale, all'entusiasmo e allo spirito profetico che attendeva il rinnovarsi dell'età dell'oro, succedeva la controversia dottrinale, la discussione teologica, che fissa e determina l'ortodossia. L'Umanesimo diventava veste esteriore.

Ho insistito sulla fede umanistica nelle possibilità dell'uomo, esaltate e regolate dalla educazione. In alcune pagine di un fiorentino, che aveva assorbito il meglio dello spirito umanistico schietto, e il cui savonarolismo contribuisce a rendere ancora piú interessanti le sue dichiarazioni, troviamo questo concetto definito e chiarito anche nei confronti della religione, in una pagina molto bella e che vi chiedo il permesso di leggere, Jacopo Nardi inizia la sua narrazione del valoroso e virtuoso capitano fiorentino Antonio Giacomini, considerando la varietà dei caratteri umani ed esaltando la grandezza dei contempora-

nei senza deprimere quella degli antichi. Poi si chiede ragione del processo storico e della diversità degli uomini e dei tempi. E questa ragione la trova nella educazione:

> Diremo la educazione e la disciplina che l'uomo riceve da' suoi genitori esser molto potente cagione a causare nel mondo questa tanta diversità. La quale educazione non depende se non dallo stesso libero arbitrio dell'uomo, e mediante questa, crederemo potersi migliorare e peggiorare le naturali inclinazioni.

E definisce cosí l'educazione:

> Educazione chiamo io in questo luogo non solamente la dieta del vitto domestico e famigliare, e tutta la osservanza de' costumi e istituti paterni..., ma la religione, le leggi, le consuetudini e le cerimonie comuni e i comandamenti de' magistrati e de' principi e signori.

Anche la religione e le leggi vengono ridotte a casi particolari dell'educazione; la quale diventa cosí la vera forza motrice della storia, fondata sul libero arbitrio e sulla consuetudine (qui, per la consuetudine, Nardi è aristotelico). Essa può tutto: ha fatto i fiorentini amanti delle armi, che prima aborrivano, nel solo spazio di cinquant'anni. Il Nardi, che pure come savonaroliano immagineremmo dovesse avere altri motivi, la contrappone come unico motivo veramente efficace, alle dottrine fatalistiche, per rianimare l'ottimismo e la fiducia nell'uomo che un pessimismo passivo tendeva a far soggetto al caso e alla «fortuna»: non la volontà divina o la provvidenza, non la fede nella preghiera, ma l'educazione.

Uomini come questi, con questa salda fede nell'uomo e nelle possibilità di educarlo a fare grandi cose, robustamente credenti nel libero arbitrio, dovevano guardare con diffidenza alla Riforma, per quante simpatie certi aspetti di essa, morali o politici, potessero destare nel loro animo. Si leggesse il poema di Lucrezio, che un concilio provinciale fiorentino interdiceva nel 1517, o si leggesse la quarta egloga di Virgilio, si vestissero i panni curiali per conversare con gli spiriti magni dell'antichità o si rivedessero filologicamente i testi evangelici per meglio intendere le verità eterne del cristianesimo e della Chiesa, già si

guardava con diffidenza alla polemica erasmiana contro la corruzione e la decadenza dei costumi, tutta intrisa come era di moralismo e di devozione irrazionalistica, accanto allo spiritualismo pichiano e alla difesa del libero arbitrio.

E alla Riforma, che pur da principio, attraverso lo Hutten e il Reuchlin, era sembrata cosa dell'Umanesimo, si guardava con avversione: poteva interessare politicamente, per la tradizione anticlericale, ma non anticattolica che si era mantenuta viva nell'Umanesimo italiano, ma il suo spirito irrazionale e negatore dei valori umani appariva chiaro, e anche Erasmo non poté rinnegare l'Umanesimo, benché il suo moralismo lo facesse cosí fortemente pencolare verso la Riforma. Cosí una parte degli umanisti, specie italiani e francesi, ma anche inglesi, come il Pole, si misero dal lato della Riforma cattolica, e fecondarono delle loro aspirazioni e della loro fede quel movimento, finché esso non si ripiegò nell'azione puramente disciplinare e dommatica della Controriforma, che dell'Umanesimo conservò la forma, splendente, ma ormai vuota, poiché la sostanza era un'altra, allora: quella dell'ortodossia, quella della Chiesa tradizionale, delle missioni in India. Gli umanisti tedeschi, che con Melantone a capo passarono fra i riformatori, finirono anch'essi col prestare una forma scolastica, elegante e dotta, ma svuotata anch'essa della religiosità umana dei poeti e dei filosofi, alle nuove dottrine. Coloro che vollero continuare nella nuova atmosfera europea i motivi dell'Umanesimo, conservando la fede nelle capacità degli uomini e nella ragione umana, rimasero dispersi, isolati, come Celio Secondo Curione, come Sebastiano Castellione. Cosí, storicamente, la Riforma s'è mostrata avversa all'Umanesimo, e i riformatori, con l'eccezione dello Zwingli, erasmiano e pichiano, e del Melantone, furono avversi agli umanisti.

Res sine verbis Lutherus,
verba sine rebus Erasmus

scherniva nelle *Tischreden* Lutero: parole senza sostanza. Idolatri, «stoici», cioè fatalisti, indifferenti alle questioni teologiche, non mossi dal desiderio della salvezza e dal senso apocalittico della grazia e della vocazione, era-

no per Lutero gli umanisti, dai quali egli pur tante armi aveva preso.

Proprio questo fatto, che Lutero e Calvino abbiano fatto propri alcuni atteggiamenti e alcuni motivi dell'Umanesimo, trasportando la critica dal piano filologico e storico a quello teologico, riprendendo e inacerbendo la vecchia polemica contro gli abusi, e quella contro l'incoltura di alcuni strati del clero, ha fatto spesso pensare agli studiosi e agli storici che si potesse concepire l'Umanesimo (o alcuni lati, i piú importanti, di esso) in funzione della Riforma. Come doveva essere interessante per quegli uomini trovare nel libro di Polidoro Virgilio sugli inventori delle cose l'origine «umana» di tante istituzioni ecclesiastiche! Ma da questo interesse e da queste affinità esteriori non si può dedurre un rapporto profondo che non sia di antitesi: e questo è provato dal fatto che il sistematore logico, il pensatore piú chiaro e coerente del protestantesimo, Calvino, pone esplicitamente e chiaramente la sostanza del pensiero riformato nella negazione del grande pensiero del Pico sulla dignità dell'uomo: negazione altrettanto alta, perché è la perentoria affermazione dei valori assolutamente religiosi. In Calvino, la Riforma riconosce il motivo profondamente religioso dell'Umanesimo di un Pico, perché fa proprio l'ammonimento antico nella forma e nel senso riproposto dall'Umanesimo: conosci te stesso. Ma se ne distacca, poiché prosegue: l'uomo deve conoscere se stesso per vedere non la propria grandezza e le proprie possibilità, ma la propria piccolezza e la propria miseria. Spesso, come in Erasmo, i motivi antitetici si sono trovati accanto nella mente di una sola persona, e si sono avute soluzioni di compromesso: ma umanisti, veri umanisti, e riformatori sono stati avversari, o per lo meno si sono guardati con diffidenza. Lutero guardava con diffidenza Melantone, gli umanisti italiani guardavano con diffidenza Erasmo. Non che l'Umanesimo non abbia sentito il problema religioso, e che la Riforma non abbia sentito il problema culturale: ma l'han risolto ognuno in maniera autonoma, spesso antitetica. Ma la differenza fra i due grandi movimenti non si può esprimere riducendola semplicemente all'antitesi dello

spirito umano, laico, e dello spirito religioso, poiché la religiosità dell'Umanesimo non è minore di quella della Riforma. Non possiamo definirla che come processo spirituale e psicologico insieme, difficile a cogliersi nella sua complessità e nelle sue sottili radici. Una grande affermazione, una grande speranza, una grande certezza di poter rinnovare la società civile e cristiana, che si esaurisce in se stessa, nell'affermazione delle grandi possibilità dell'uomo, capace di trasformare il mondo, e in grandi personalità, come Giovan Battista Alberti. Questo esaurimento per troppa energia e completa soddisfazione in sé, conduce a una crisi di pessimismo: dallo «È bello vivere» di Ulrich von Hutten alle angosce apocalittiche di Lutero corre meno di un decennio. All'Umanesimo si sovrappone la Riforma, che è la negazione di quel soddisfacimento, la critica di quella grande speranza, la riduzione al nulla di quelle grandi possibilità, e la restaurazione, insieme alla Controriforma, dei valori, per quelle grandi speranze e in quel fermento, trascurati o dimenticati.

La Riforma e l'Umanesimo *

Gli umanisti alla fine del Quattrocento e ai primi del Cinquecento guidano la vita intellettuale e rappresentano la coscienza politica e civile nei vari paesi d'Europa, con tutte le sue scissioni interne e le sue crisi: umanistici sono i *Discorsi* del Machiavelli e le *Epistolae obscurorum virorum* di Hutten e compagni; umanistici i movimenti ascetici e spirituali come quelli dei camaldolesi intorno al Traversari e quello della «devotio moderna». Noi li distinguiamo: alla luce delle divisioni posteriori li possiamo e dobbiamo distinguere, ma allora non si distinguevano: e tutti sapevano o sentivano d'avere uno spirito comune, gli uni piú religioso, gli altri piú filosofico, ma sempre di rinnovamento e di critica del passato. Noi oggi discutiamo a non finire quando e come è iniziato l'Umanesimo, quando e come è iniziato il Rinascimento: questo perché noi ci fermiamo su particolari (restaurazione dell'antichità classica, ecc.). Il fatto è che gli umanisti, col loro latino o con le loro traduzioni di antichi nei volgari, con la loro critica filologica, coi loro interessi linguistici, con la loro curiosità e apertura mentale, e insieme con le superstizioni, rappresentano come la coscienza di quell'età che si chiama Rinascimento, e che è un risorgere di vitalità e di interessi politici e religiosi, economici e sociali, e negazione di un passato (non della Chiesa!) sentito come opprimente. Gli umanisti pongono l'attenzione per l'uomo e la vita morale e pratica e per l'espressione di essa al cen-

* [*La Réforme et l'Humanisme*, in «Les Beaux-arts», Bruxelles, XIX, n° spécial 15 décembre 1954: *L'Europe humaniste*, pp. 4, 22 (*Bibliografia*, 428), testo italiano inedito nelle carte di D. Cantimori].

tro dei loro interessi. Questo dapprima avviene in maniera lieta e aggressiva: sembra che debbano conquistare il mondo; ma presto si debbono ricredere, e debbono riconoscere quali sono i limiti di un movimento cosí vasto, ma puramente intellettuale.

C'è qualche cosa di vero nell'antica periodizzazione che faceva finire l'Umanesimo e il Rinascimento col sacco di Roma del 1527: la Riforma era cominciata prima, e se ne erano accorti gli umanisti, cioè gli intellettuali piú vivi, in tutta Europa; ma gli italiani sembrano accorgersi solo allora che qualcosa è finito, e qualcosa di nuovo cominciava. La Riforma appare a noi ora, e apparve presto anche ad alcuni dei protagonisti del Cinquecento come scissione dell'unità del cristianesimo occidentale. Ma ai contemporanei, e non solo ai maestri di scuola e ai contadini, ma anche in alto, nella cancelleria di Carlo V, sembrò, fino alla metà del secolo e oltre, che fosse l'attuazione di antiche speranze di rinnovamento della Chiesa, divenute ormai urgenti e improrogabili nello stato di crisi generale della società europea. Certo, Lutero e Zwingli esageravano, andavano troppo lontano, divenivano da riformatori scismatici, da scismatici eretici: eppure erano stati i benvenuti, perché colpivano la corruzione della Chiesa *in capite et in membris*. Già la fortuna popolare di Lutero (a parte le idee personali del monaco ribelle su coloro che in lui speravano) mostra in maniera evidente a quale bisogno fondamentale di rinnovamento sociale rispondesse la Riforma. Gli ecclesiastici aspettavano l'eliminazione degli abusi e del malcostume amministrativo e morale, la riorganizzazione della gerarchia secondo le nuove necessità non piú feudali, una migliore preparazione del clero. I fedeli aspettavano una maggiore assistenza spirituale nella loro vita quotidiana, la cura per l'educazione dei loro figli, la liberazione da gravami anacronistici e una maggiore possibilità di partecipare alla vita della Chiesa. È la stessa domanda, quella dell'umanista che si preoccupa di formulare una nuova apologetica per i dogmi antichi nei tempi nuovi (Ficino), e quella del contadino che vuole partecipare all'elezione del suo par-

roco. I politici aspettano un abbassamento dell'orgoglio clericale. Le università, le corti, le cancellerie delle repubbliche e delle libere città guardano con maggiore o minore simpatia al movimento prima compresso e ora scatenato da Lutero: sono le autorità civili e intellettuali; le alte e le basse magistrature, della vita pubblica e politica. Nella Chiesa, unica forma non politico-giuridica di organizzazione della società cristiana, l'esigenza di rinnovamento sociale si sente piú forte, come esigenza di rinnovamento ecclesiastico. Lutero è salutato «eleutherius», liberatore, da cavalieri, piccola nobiltà impoverita, dal patriziato cittadino, dall'artigianato delle città e dai contadini: egli e il patriziato cittadino si appoggiano ai principi territoriali, come Zwingli, e piú tardi Calvino si appoggeranno al patriziato cittadino, alla borghesia; e quelli che avevano sperato in loro, ma le cui richieste non erano state accolte, procederanno per conto loro. È in Germania la guerra dei contadini, è in tutta Europa, partendo dalla Svizzera, il movimento anabattista. Come il movimento per la riforma disciplinare, amministrativa, culturale della Chiesa è precedente all'azione di Lutero e conta nomi come quello di san Bernardino da Siena e del Savonarola, del cardinal Ximenes, di Erasmo, degli «evangelizzanti» francesi, di Tomaso Moro; come il movimento dei contadini tedeschi era cominciato ben prima che Lutero lanciasse i suoi appelli, cosí anche l'anabattismo, questa forma di estremismo protestante tanto dottrinale che sociale, ha radici che affondano nel Quattrocento europeo, e può essere considerato simbolico di tutto ciò che, all'inizio della guerra dei Trent'anni, si ristampino, da parte di protestanti boemi, scritti del Savonarola, e che, invece, mentre Tomaso Moro viene decapitato per mantenere fede all'*Una Sancta*, nelle foreste tedesche anabattisti e contadini leggano o si facciano leggere la sua *Utopia*.

In questo movimento di rinnovamento Lutero, Zwingli e Calvino catalizzano le energie della borghesia e della piccola nobiltà e di tutti gli altri loro seguaci intorno alla formazione delle nuove organizzazioni ecclesiastiche e alle questioni dogmatico-dottrinali. Con la repressione dei

movimenti piú apertamente sociali, come quello dei contadini, con la condanna dell'anabattismo, il quale scandalizzava la coscienza di tutti gli appartenenti alle chiese riconosciute o ufficialmente tollerate, il movimento di riforma generale perde in Germania il suo impeto originario: non è piú rivoluzione, è costruzione di nuove organizzazioni; la sua sorte sarà decisa ormai dalla grande politica coi suoi compromessi, mentre all'interno imperversano le lotte dottrinali: «sacramentari» contro luterani, svizzeri contro tedeschi, luterani genuini (gnesioluterani) contro melantoniani aristotelici. L'anabattismo e gli altri gruppi eretici sono spinti prima verso eccessi estremisti, come quello di Münster, e poi verso una storia clandestina (mennoniti, sociniani), nella quale si elaborano le idee della tolleranza e della libertà religiosa; ma ora li fanno scomparire quasi completamente dalla scena. Viva rimane la Riforma svizzera, sulla sua base cittadina e borghese: l'eredità di Zwingli, raccolta da Calvino, sarà feconda non solo nella rivoluzione dei Paesi Bassi, ma soprattutto nel presbiterianesimo e nel puritanesimo inglese e americano. Ma intanto il ripiegamento del gruppo protestante piú forte, quello tedesco, e il suo accordo con l'autorità imperiale segnano un punto d'arresto.

La Chiesa, lentamente riorganizzatasi dopo i gravi colpi e le terribili esperienze del periodo fra il 1517 e il 1546, si rifà al movimento generale di riforma per conquistare le anime dei fedeli perduti, e alla sua forza politica, diplomatica e finanziaria per riottenerne l'ubbidienza. Appoggiata da una grande potenza come la Spagna, che era divenuta egemone d'Europa proprio quattro anni dopo che i luterani avevano accettato nel 1555, in cambio del riconoscimento giuridico, le condizioni della cancelleria imperiale e della curia romana, rafforzata dalla correzione degli abusi dopo che finalmente i pontefici ebbero preso, con Paolo III, l'iniziativa dell'opera di riforma, mentre le dispute dottrinali infinite fra protestanti e l'intolleranza reciproca di questi fra di loro, ma specialmente verso gli anabattisti, fanno pensare con nostalgia all'antica unità dogmatica, la Santa Sede può codificare il dogma e la riorganizzazione disciplinare nel concilio di

Trento (1546-63) e iniziare l'opera di recupero. Recupero politico-territoriale, per quanto possibile, mediante la riconversione dei principi, o mediante l'azione militare di principi cattolici, recupero del patrimonio ecclesiastico, dei diritti e dei privilegi; non parliamo dell'Italia, dove principi e senati cittadini erano sempre stati alieni alla lotta aperta con la Santa Sede; ricordiamo i Paesi Bassi, dove la storia della riconquista cattolica è ben conosciuta, ricordiamo la riconquista o ricattolicizzazione violenta del Palatinato, le migrazioni di villaggi e cittadine in Svizzera (caso dei locarnesi). Recupero delle anime dei fedeli: ecco i nuovi ordini religiosi; fra i molti ricorderei il piú colto, quello dei gesuiti, e il piú popolare, quello dei cappuccini; e ricordiamo anche, qui, che i primi gesuiti adoprarono nelle loro scuole trattatelli del Savonarola, e che il primo generale dei cappuccini, Bernardino Ochino, finirà la sua vita in mezzo agli anabattisti rifugiati in Moravia. I gesuiti riconquistano le corti, l'aristocrazia, la grande borghesia; i cappuccini furono detti i «gesuiti del popolo». Ci saranno scrittori luterani che vedranno negli anabattisti, con il loro ascetismo e la loro povertà, lo spirito del monachesimo come nei cappuccini. La carità, l'assistenza, la predicazione popolare dei cappuccini o di uomini come san Filippo Neri e i loro imitatori curano ormai anno per anno, giorno per giorno le conseguenze del disagio sociale che gli anabattisti e i contadini avevano creduto di poter risolvere d'un colpo nel 1525 e nel 1535.

Le grandi controversie dottrinali e le guerre di religione – chi non ricorda quelle piú famose, le francesi? – che ormai si complicano di fattori nazionali (egemonia spagnola e indipendenza francese o olandese o inglese; tedeschi e boemi, ecc.) han fatto chiamare questo periodo «epoca confessionale», dai nomi delle grandi «confessioni» o professioni di fede cristiane e delle loro aspre lotte. Ma attraverso le contese e le controversie, le lotte e le guerre, gli umanisti sono sempre presenti: attivamente conciliatori nel primo periodo, fra luterani e cattolici, fra luterani e zwingliani, fra calvinisti e luterani (Erasmo e gli erasmiani, Melantone, Bullinger, e altri), fino al celebre tentativo del «colloquio di Regensburg» nel 1542. E

poi, come termine di paragone e di riferimento, durante le grandi controversie, cosí bene studiate dal Polman: se la voce dell'umanista non è piú ascoltata, nella discussione gli avversari cercano di dimostrarsi l'uno migliore umanista dell'altro, per esempio, il Baronio e Flacio Illirico. Cosí, mentre non avevano piú la forza di imporsi ai contendenti, e si dividevano anch'essi nei vari campi, rimanevano come elemento di unità e ideale intellettuale. Simbolo di ciò può essere la continuità della tradizione erasmiana, conservata prima in Svizzera, e poi nei Paesi Bassi, al di sopra o al di sotto, ma sempre al di fuori, dei fanatismi e delle intolleranze.

Aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento *

1. *Uso politico di materiale religioso nelle profezie.*

Agostino Nifo nel suo trattatello del 1519 contro i pronostici di futuro diluvio e gravi cataclismi, dedicato a Carlo V [1], prima espone, sistemandole in tre gruppi, le tesi e le argomentazioni degli astrologi che hanno annunciato il diluvio; poi le confuta sistematicamente. Ma una delle argomentazioni rimane senza risposta, ed è quella che il Nifo chiama «teologica» e che mi pare si possa piú esattamente chiamare «religiosa».

> ... diluvium factum esse a Deo potissimum propter malitiam hominum. Patet diluvium omnino esse futurum. Adsunt enim omnes causae. In primis quidem ades[i]t hominum tanta malicia, quanta aut nunquam fuit; aut si fuit, maior non fuit; adsunt enim principum importunae tyrannides, scelestissimae gubernationes; ducum ac imperantium irae...; animorum intemperantissimi motus... Adsunt incestus, sacrorum profanationes;... Principes qui gubernant iura negant, iura publice vendunt, iura pessumdant, divinas leges profanant; adsunt qui divina oracula contemnunt ac nulli faciunt...

Dunque, anche se il Nifo non ammette le cause e possibilità naturali del prossimo cataclisma, ne riconosce e accetta la ragione religiosa:

* [*Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève 1957, pp. 340-51 (*Bibliografia*, 469)].

[1] AUGUSTINI NIPHI PHILOSOPHI SUESSANI *De falsa diluvii prognostication. Quae ex conventu omnium planetarum qui in Piscibus continget anno 1524 divulgata est libri tres. Ad Karolum primum divino afflante spiritu Caesarem semper Augustum.* (Cito dalla edizione datata da Bologna 1520).

quod quidem igitur adsit hominum malitia ex hisce constat; quod vero adsit Coelestis causa, ex astronomicis patet. Si qua enim causa diluvii est, nonnisi Coelestis dispositio in aqueis signis esse potest; talis tunc erit: adest enim conventus tot planetarum in aqueo signo... Quibus pollentissime fit, ut futurum diluvium non vi illius conventus tantum, sed vi humani sceleris quod hodie sic pollenter cernitur sit diiudicandum.

Il Nifo addirittura conclude: «Hoc argumentum me perterret, me trahit, me involvit, me denique omnino convincit»[2]. Il Nifo non è autore di gran coerenza e precisione, né di grande penetrazione e forza logica, nonostante la gran fama che godette presso i contemporanei e fino al Naudé[3]. Quindi non sarebbe da fare gran caso della omissione di una confutazione di questo argomento, se non ci fosse la conclusione che ne accentua l'importanza. Però il Nifo non la richiama piú, neppure quando cita flagelli recenti, come il morbo gallico, che sarebbe derivato secondo lui da una congiunzione di astri, o quando cita per criticarlo il pronostico millenaristico di Lorenzo Bonincontri («Ast illa quae nostris jam dum ventura sub annis, et melior nostrae legis vix pauca refringet: Aspera quae nimium sacris et dura ferendis. Et Regem dabit innocuum qui terminet orbem»[4]). Anzi, il Nifo esclude non

[2] Lib. I, cap. III; b, *v*.

[3] Cfr. la sua edizione degli *Opuscula moralia et politica del Nifo* (1654) dov'è anche una ristampa del *De falsa diluvii prognosticatione: Naudaei De Agostino Nipho iudicium*, ff. *ev* - o o jj*r* sulle questioni astrologiche; L. THORNDIKE, *A history of magic and social science*, vol. V, pp. 178 sgg. e tutto il capitolo.

[4] *De falsa diluvii prognosticatione* cit., g ii*r*. Il Nifo qui cita dal libro III dei *Rerum naturalium et divinarum sive de Rebus Coelestibus libri tres ad Ferdinandum Aragonum*... dove si dice che quando Giove e Saturno si congiungono in Ariete...: «... Saecula tunc veterum mutantur, mox nova surgunt | Atque alias mundo leges ritusque reportant | Et rerumque vices mutantur, regnaque reges | Accipiunt alios, et summa sede repo-nunt...» Di queste congiunzioni ce ne sono state tre: quella al tempo del diluvio universale, quella che segnò l'avvento di Cristo, quella che segnò l'avvento di Maometto: ed ora se ne aspetta un'altra: «ast quoque quae nostris jam jam ventura sub annis | Et melior...» E conclude: «Et regem dabit innocuum, qui terminet orbem | Et reget imperio populos, gentemque rebellem | Imperio subdet, toti et dominabitur orbi». Il Nifo stranamente tralascia gli ultimi due versi, i quali invece dànno il significato anche religioso all'annuncio del Bonincontri. Cito dall'edizione di Basilea (s. d.; ma 1540?); sono fra gli ultimi versi.

solo la necessità ma anche la possibilità del cataclisma generale per cause naturali; e a proposito del Bonincontri insiste che un nuovo re non potrà mutare tutto il mondo ma solo «leges, homines, et demum omnia quae hominis sunt», ma non le cose naturali («marina, bruta, beluas, terrae nascentia») a meno di interventi soprannaturali («nisi novus propheta futurus esset qui nutu cuncta mutaret; quod falsum est»): il che d'altra parte è pertinente alla critica delle precisioni astrologiche, ma non alla concezione delle rovine imminenti come punizione delle malefatte degli uomini. Il Nifo voleva tranquillizzare coloro che si erano spaventati per la data precisa e vicina assegnata al diluvio, fra i quali Clemente VII: e quindi si accontentava di dimostrare impossibile quella data, con ragioni astrologico-astronomiche, con sfoggio di abilità tecnica e di cognizioni; ma il resto non gli interessava:

> nobis satis sit ea probasse doctissimis Ptolemaei placitis; quod si voluerint posteriores aliter dicere, dicant. Scio enim id ipsos dicere non posse nec eorum nec praedecessorum experientiis, sed aut demonio, aut impetu, aut casu. Quae cum sint praeter artem, nihil ad artificem.

Rimane, dunque, da parte la considerazione religiosa: certo essa è generica e senza riferimenti contemporanei specifici; siamo nel 1519, l'incendio luterano non è scoppiato, è ancora una scintilla; non ci possiamo aspettare di piú; e insomma rimane: anche per l'avventuroso professore la preoccupazione religiosa si faceva sentire nella forma di terrore per il giudizio di Dio sulla umanità corrotta; e in modo da rimanere isolata, quindi preminente nel contesto delle argomentazioni scolastiche. L'argomentazione astrologica è criticata; l'argomentazione del tipo penitenziale (savonaroliana?) è mantenuta, anche se il Nifo rimane fermo al sacro terrore e non invita, probabilmente perché non autorizzato, a penitenza. Anzi, il suo scritto vuole contribuire, dissipando i timori, alla comune letizia degli uomini «quam in hac divina tua electione omnes celebrant», come è detto nella dedicatoria.

Siamo in mezzo alla celebre controversia astrologica sul significato della congiunzione del 1524 che, fra qual-

che anno, avrebbe assunto chiaro carattere propagandistico[5]: gli elementi della previsione astrologico-astronomica, della profezia penitenziale, della apologia per l'autorità (per l'imperatore neoeletto) si presentano ancora distaccati, indipendenti gli uni dagli altri, e mancano naturalmente gli elementi che saranno portati dalla controversia teologico-religiosa fra luterani e cattolici e poi fra cattolici e protestanti e fra gruppi protestanti e che trasformeranno la profezia penitenziale (minaccia dell'ira di Dio e invito alla penitenza apotropaica) in profezia confessionale (minaccia dell'ira di Dio e invito alla conversione *dogmatica* come mezzo di salvezza) e in mezzo di propaganda polemica (ira di Dio minacciata a una parte: ai «servi dell'anticristo» o agli «eretici», fatti alternativamente responsabili di tutti i mali). Gli studi sulla letteratura luterana ci hanno informato a sufficienza di questo[6].

Va osservato però che la distinzione fra profezia e predicazione penitenziale (di tipo savonaroliano) e profezia e predicazione di tipo confessionale è soprattutto formale: si chiede sempre sostanzialmente una *conversione*, alla pratica reale etico-religiosa della vita cristiana tradizionalmente e asceticamente intesa, o a una dottrina dogmatica nuova (o la riconversione all'antica): ma si rimane sul piano della *conversione* e del proselitismo; anche quando

[5] Cfr. THORNDIKE, *A history of magic and social science* cit., e inoltre, E. PERCOPO, *L'ultimo degli astrologi* [Luca Gaurico], in «Società Reale di Napoli, Atti della Reale Accademia di archeologia, lettere e belle arti», XVII, 1891-93; D. J. STRUIK, *Paulus van Middelborg (1453-1533)*, in «Mededeelingen van het Nederlandsch Historisch Institut te Rome», V (1, 25), pp. 79 sgg.

[6] M. GRAVIER, *Luther et l'opinion publique* (Université de Paris, Faculté des lettres, «Cahiers de l'Institut d'études germaniques», II), Paris s. d., ma 1942, dove altra bibliografia. Il Gravier fa alcuni accenni alla «propaganda» in senso stretto, pur senza adoperarne il nome, per es. a pp. 168 sgg.: «Mais les œuvres où domine le ton populaire ont en général été rédigées par des écrivains habiles qui ne dédaignent nullement de mettre leur nom en tête de leur libelle. Ces polémistes s'appliquent à écrire pour le peuple et font effort pour adopter un ton qui est ou qu'ils croient être celui du peuple. Pour convaincre le lecteur ignorant ou même illettré...» Non è che la letteratura popolareggiante o divulgativa elaborata dai dotti sia sempre di per sé propaganda: ma contiene l'elemento fondamentale della propaganda, cioè la deformazione consapevole a scopo determinato.

questo è fatto coi mezzi nuovi (stampa, fogli volanti, ecc.) e su scala naturalmente piú vasta, si tratta sempre di conversioni (o non conversioni) individuali. Sono presenti le forme della propaganda, non la vera e propria propaganda, intesa come attività che per mezzo di simboli (parole, immagini) tende a indurre o a preparare gruppi piú o meno vasti e omogenei a compiere o ad accettare azioni determinate, differenti da quello che i simboli presi in sé promettono [7]. Una cosa è voler condurre verso la conversione alla verità e alla salvezza (o impedire la conversione all'errore e alla dannazione) e cercare di convincere in questo senso perché si crede realmente alla salvezza dell'anima promessa a chi si converte; altra cosa è proporsi di indurre gruppi piú o meno larghi ad accettare o a mantenere o ad abbandonare una dottrina dogmatica (che si ritiene porti alla salvazione dell'anima cristiana), una posizione religiosa insomma, presentandola non per quello che è, ma nella maniera che si crede piú adatta a cattivare gli animi (le rappresentazioni iconografiche della morte del calvinista che muore «disperato» e del luterano che muore «consolato»). Quando le persone avranno acceduto alla nuova dottrina, o rimarranno nella antica, ci penseranno le istituzioni o organizzazioni a «educarle» (educazione o cultura popolare, altre forme della propaganda), qualora queste si accorgano di essere state *dupes* e che non era stato loro detta tutta e sola la verità. L'apertura di molti scritti di propaganda evangelica in Italia parla non solo di dottrina pura, ma di libertà religiosa [8]; donde poi il rammarico degli esuli per aver trovato una nuova ortodossia piú rigorosa dell'antica, e i lamenti: «meglio sarebbe stato...», «ahi, non per questo» che in qualche caso risuonano quando si diviene consapevoli della *déception* sostanziale. Un elemento di *déception* è in-

[7] Per quanto riguarda il termine di propaganda e il suo significato, mi attengo alla definizione fornita da Harold D. Lasswell nel suo articolo della *Encyclopaedy of Social Sciences* del Seligman, e ripresa nell'articolo *The rise of the propagandist*, in «American Scholar», 1939, e ora nel volume *The Analysis of political behaviour, an empirical approach*, London 1948.

[8] Cfr. Camillo Renato in *Opera Calvini*, ed. Cunitz e Reuss, XV, n. 2017, coll. 239-45 (*Corpus Reformatorum*, 43).

fatti connaturato alla propaganda, anche a quella religiosa; certo in questo settore, per gli avvolgimenti, le complicazioni e gli intrighi connaturati alle forme delle istituzioni ecclesiastiche e religiose, le distinzioni sono piú delicate e difficili. Non si tratta dell'inganno o della deformazione reclamistica: si tratta di qualcosa di piú profondo e antico, che ha per esempio la sua formulazione già nella dottrina della menzogna pedagogica in Platone, e che si potrebbe forse identificare come derivato dalla contaminazione di politica e fatto religioso inerente in ogni forma di organizzazione religiosa. Nel Cinquecento solo gli anabattisti si liberarono di ogni «propaganda» e anch'essi soltanto dopo il fallimento dell'anabattismo politico e militare.

Un settore della pubblicistica religiosa nel quale è piú facile cogliere il carattere «propagandistico» nel senso proprio della parola, è quello appunto dei pronostici e delle profezie. Già il Döllinger aveva messo in rilievo il carattere politico (cioè di propaganda politica) delle profezie medievali. Un suo scolaro, il Friedrich, ha messo in rilievo l'importanza della letteratura profetico-astrologica durante il movimento della Riforma protestante, indicando nessi interessanti specie per quanto riguarda la guerra dei contadini, in un lavoro che meriterebbe essere ripreso[9]. Vi sono osservazioni interessanti sulla eco popo-

[9] Benché l'intuizione dell'uso propagandistico delle profezie religiose sia antica, mi sembra che la prima indicazione moderna e consapevole se ne trovi nel saggio del DÖLLINGER, *Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit*, ora in *Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte*, von Joh. Jos. Ign. von Döllinger, gesamm. und herausgeg. von F. H. Reusch, Cotta, Stuttgart 1890, ma da vedere la traduzione inglese del 1873 (Plumm), con aggiunte e note. Da un testo pubblicato dal Döllinger (in *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, Regensburg 1863; gli *Annales* di Kilian Leib, vol. II, pp. 445-611, per quanto ci riguarda, pp. 463 sgg.) prende lo spunto J. FRIEDRICH, per il suo interessante saggio: *Astrologie und Reformation, oder Astrologen als Prediger der Reformation und Urheber des Bauernkrieges. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte*, München 1864. Lo scopo del Friedrich è doppiamente polemico-controversistico: 1) mostrare che la Riforma protestante – la quale si presentava ai suoi tempi come araldo del libero esame e della critica – era stata aiutata dalla superstizione astrologica; 2) mostrare che la Riforma protestante aveva favorito quella rivolta dei contadini che in quei decenni dal 1840 al 1890 (e oltre) veniva spesso direttamente connessa con il movimento rivoluzionario socialista e comunista. Ma al di là delle sue tesi, il lavoro del Friedrich ri-

lare delle previsioni astrologiche: lo Stoeffler che annota: «Non ignorare possumus quod tonstrinae personant de maximis aquarum calamitatibus...»; i profeti dell'avvento dell'anticristo; l'interesse di Lutero e Melantone per gli astrologi; la diffusione delle profezie del Lichtenberger [10], e cosí via. Sulla traccia del Friedrich, il Rohr si è soffermato su un altro astrologo-profeta della fine del secolo XV, Antonio Arquato, astrologo ferrarese, interessante per vari aspetti. Il Rohr si sofferma sul suo pronostico piú celebre (del quale però non si conosce l'originale, ma solo un evidente rifacimento) ripreso e variamente citato durante il Cinquecento e oltre, che presenta vari problemi. Ha un titolo quasi di attualità: *De eversione Europae* [11]. Esso rientra in una sottospecie dei pronostici criti-

mane utile ancora oggi proprio perché ci indica il carattere propagandistico-religioso di un gruppo di profezie; anche la passione polemica e controversistica può condurre alla verità storica: perfino la propaganda.

[10] *Ibid.*, pp. 158 sgg. Cfr. sul Lichtenberger: D. KURZE, *Johannes Lichtenberger (gest. 1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*, Dissertation, Berlin (Freie Universität) 1955 (dattiloscritto, consultabile nella Biblioteca del Warburg Institute di Londra, FAC, 215).

[11] ROHR, *Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation* cit., pp. 447 sgg. Il Rohr conosce l'Arquato sotto il nome di Torquato. Cfr. anche il mio *Italienische Haeretiker der Spätrenaissance*, Basel 1949, pp. 16 sgg., 415 sgg., dove è in parte corretto quanto avevo scritto nella prima edizione. Il titolo corrente (con molte variazioni) del pronostico è: *De eversione Europae Prognosticon D. Magistri Antonij Torquati, Medicinae Doctoris Ferrariensis clarissimique Astrologi ad Serenissimum Matthiam Regem Ungarorum anno Christi* M.CCCC.LXXX *conscriptum.* Il Thorndyke parla di una edizione a stampa del 1532, che non sono riuscito a identificare. Cfr. PANZER, *Annales Typographici*, IX, p. 63, n. 362; e M. DENIS, *Wiens Buchdruckergeschichte bis* MDLIX, 1782, pp. 630-31; manca però nel LANGER, *Bibliographie der österreichischen Drucke...*, Wien 1913. La copia proveniente dalla Biblioteca dell'elettore palatino, ora in Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Stampati Palatino, porta sopra l'indicazione della data 1534, una aggiunta dell'acquirente, A. P. Gasser, che sembra voler cosí indicare il luogo di pubblicazione: «Noribergae»; infatti piú sotto il Gasser (n. 1505, m. 1577, autore degli *Annales Civitatis ac Reipublicae Augsburgensis*, scolaro di Urbano Regio e a Vienna di Simon Lazius, che fu uno dei primi a dar notizia pubblica del pronostico del Torquato) annota d'avere acquistato l'operetta a Lindau il 3 ottobre 1534. Questo pronostico ha una sua storia particolare e una notevole «fortuna» di carattere non solo politico-propagandistico, ma astrologico-religioso: su questo aspetto sto preparando un lavoro con l'aiuto del Warburg Institute di Londra. Cfr. The Warburg Institute. University of London, *Annual Report 1955-1956*, p. 11. Qui mi soffermo solo sullo sfruttamento propagandistico che mi sembra interessante, appunto perché incidentale alla vera storia del pronostico. Di questo si hanno molte copie manoscritte nelle biblioteche, specialmente di Vienna (Palatina), Vatica-

cati dal Nifo: quelli che prevedono grossi e gravi cambiamenti in seguito alle congiunzioni *in piscibus*; non un secondo diluvio universale ma un cambiamento e sovvertimento generale (come aveva indicato il Nifo), limitato a una regione del mondo (Europa e Turchia compresa la Moscovia). Dal punto di vista della propaganda, il pronostico dell'Arquato presenta aspetti differenti: è stato interpretato come propaganda contro il Turco e come propaganda negativa del Turco e come pronostico che, prevedendo che avvenisse ciò che si desiderava avvenisse, predisponesse alla Riforma. In realtà, a mio parere, si tratta non di propaganda religiosa in senso proprio, cioè di propaganda per una determinata posizione religiosa (ecclesiastica, confessionale), ma di propaganda politico-religiosa (e non solo per la politica ecclesiastico-religiosa di Carlo V nel 1534, ma anche per la spedizione di Tunisi in preparazione) almeno nella formulazione piú diffusa e conosciuta, che è appunto la rielaborazione pubblicata nel 1534. Che si tratti di propaganda politica su base religiosa, cioè a favore di una particolare politica facendo appello al *désarroi* religioso di quegli anni, ci viene indicato esplicitamente se pur indirettamente anche dal bibliografo Draudius, il quale non annovera il pronostico del «Torquato», nel 1625, fra gli scritti *teologici*, ma fra i *Libri historici geographici et politici*, sezione «Europa», assieme al *De praesenti statu Europae et bello Turcico* di L. Vives, e a scritti del Bzovius, dello Scalichius, di F. Tillemann, di M. Wehner, di B. Zieritz, di L. Guicciardini, ecc.; oppure sotto il paragrafo *Vaticinia*, ma non sotto

na, Modena, Ferrara: ma quelle che ho veduto finora, meno un frammento, sono posteriori alla pubblicazione. Nella Corvina, risulta presente un pronostico del 1470, ma non quello che ci interessa; cfr. G. FRAKNOY e altri, *Bibliotheca Corvina*, a cura di A. Berzeviczy e altri, Budapest 1927, pp. 89, 98. Sembra improbabile che, se si tratta veramente di un testo del 1470, il nome dell'autore venisse indicato nella deformazione Torquato. T. ACCURTI, *Aliae editiones saeculi XV...*, Firenze 1936, p. 15, n. 26, osserva che la profezia fu emessa per il 1504 dall'Arquato «...in quodam suo opuscolo quod (impressum iuxta aliquos saeculo XV) prodiit in Germania a. 1534» (ma nel testo pubblicato nel 1534 la profezia o pronostico è esteso fino al 1538; l'Accurti parla dell'Arquato solo a proposito dello scritto polemico del Drusiano da lui indicato, del 1493, che esiste anche in traduzione italiana nella Biblioteca del British Museum); non indica chi ritenesse già stampato nel secolo XV il pronostico dell'Arquato.

quello *Regnorum ruinae et eversiones*[12]. Infatti, nello scritto si prevede anche un sommovimento religioso, ma solo nel senso che i prelati, e con essi il papa, per la loro classica avarizia, saranno puniti e perseguitati e patiranno molte sciagure, anche perché verrà il tradizionale «haeresiarca magnus» dal settentrione: ma non c'è nessuna presa di posizione dottrinale specifica; e queste profezie vengono inquadrate in quella generale della vittoria dei cristiani sotto la guida dell'imperatore contro i turchi e gli infedeli, della conversione generale degli infedeli, e della pace universale. Si tratta di un caso di propaganda nel senso stretto della parola: per predisporre gli animi in favore della politica «imperiale» di Carlo V si rielabora un pronostico di rivolgimenti politici e religiosi derivati dalle congiunzioni degli astri; di propaganda su base *religiosa*: si lusinga il desiderio di unificazione religiosa, non solo fra protestanti e cattolici, ma fra cristiani, ebrei e maomettani, e ci si serve dell'animosità diffusa contro la curia romana e l'alta gerarchia ecclesiastica; una propaganda *politica*: non si toccano questioni dogmatiche, cioè si rimane sul piano della tradizione cattolica, e si *fa capire*

[12] G. DRAUDIUS, *Bibliotheca Classica sive catalogus officinalis...*, 1611, pp. 887 etc., Frankfurt am Main 1625², pp. 1090, 1241. Il Freher riporta il pronostico in *Rerum Germanicarum Scriptores Varii qui res in Germania et Imperio sub Friderico III Maximiliano I imp. memorabiliter gestas illo aevo litteris prodiderunt*, tomo II, ... *nunc denuo recognitus curante B. G. Struvio*, Strasburgo 1717, pp. 387-94. Lo Struve cita anche la ristampa del pronostico da parte del Goldast nei suoi *Magna Imperialia*. Il Lewenklaw (Jo. Leunclavius) riporta un frammento del testo dell'Arquato nelle sue *Historiae Musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae*, Francoforte 1591. A col. 788 si racconta cosí la storia della sollevazione del 1541 contro Isabella vedova di Giovanni Zapolya: «... Pervetustis in libris oraculorum, quos a maioribus acceptos gens Ungara singulari religione conservat ac veneratur inveniri vaticinium quoddam indubitatae fidei; quo praedictum sit, imperio Turcico fatales imminere rerum hoc tempore vicissitudines ac mutationes, et in posterum futuram Ungarorum condicionem rebus in omnibus meliorem, quam Turcorum: adeoque christianos de barbara superstitiosaque gente triumphos ac victorias inclutas reportaturos. Haec quum illi sacrorum antistites sui proponerent, mirifice singulorum et omnium accensis ad bellis animis, icta fuere foedera;...» Il Lewenklaw annota che secondo lui lo storico si riferisce al pronostico di Antonio Torquato, e ne riporta un passo, assieme ai versi già citati del Buonincontri; i versi del Buonincontri si ritrovano anche nelle raccolte del Freher e del Goldast. Sul Lewenklaw: F. BABINGER, *Herkunft und Jugend Hans Lewenklaws*, in «Westfälische Zeitschrift» I, 1949.

(non si dice espressamente: «far capire», è uno dei sistemi propagandistici piú sicuri e meno compromettenti) che la soluzione dei tormenti della cristianità deriverà non dal papa, ma dall'imperatore. Il Thorndike accenna a una fortuna straordinaria di questo pronostico, derivata dal fatto che esso si sarebbe avverato. Ma non c'è finora alcuna prova che le previsioni attribuite al «Torquato» siano state realmente fatte, perché i pochi frammenti che abbiamo del pronostico *De eversione Europae* precedenti alla edizione del 1534, che è certamente rifatta post eventum, sono di carattere cosí generale e ripetono motivi cosí diffusi che se anche avesse potuto fare impressione a qualcuno l'avveramento delle profezie ivi contenute, a molti altri fuor che al «Torquato» avrebbero dovuti esser resi gli onori dovuti al vero profeta. Invece la storia del testo del rifacimento o rielaborazione ne indica chiaramente il carattere *a*) propagandistico, *b*) di propaganda per la politica «imperiale» (come distinta da spagnola e da asburgica) di Carlo V, come rappresentata dal Gattinara. Propaganda: il materiale preesistente, conosciuto e discusso per lo meno dal 1492 in poi, che parlava di sommovimenti religiosi, politici e tellurici generali, con profezia finale di pace universale e che rientra in una categoria ben nota, viene rielaborato e manipolato in modo che l'antico pronostico appaia confermato dagli eventi, inserendo predizioni di avvenimenti recenti, e insieme aggiungendo predizioni atte a incoraggiare i fautori della politica ecclesiastica di Carlo V in Germania e in Italia (il clero ricco e potente sarà perseguitato dagli eretici e dai pseudo-profeti; la pace nella cristianità sarà riportata dall'imperatore), nel quadro generale della lotta contro il Turco. Questo è confermato dal probabile luogo di stampa (Vienna?), dal carattere di alcune delle numerose ristampe del testo latino nel secolo XVI, e infine dal fatto che il Freher e il Goldast hanno accolto quel testo nelle loro collezioni di leggi, cronache, documenti, testimonianze varie del Sacro Romano Impero. Il testo ha anche una sua storia propriamente astrologico-profetica, ma ora mi occupo solo di quella propagandistica. Si può osservare che ai primi del Seicento uno scrittore politico attribuisce esplicita-

mente carattere propagandistico allo scritto; ma in senso inverso a quello originario: il Vannozzi, meritevole di attenzione come commentatore e osservatore di cose politiche, riteneva che si trattasse di materiale diffuso ad arte dai turchi per distogliere i popoli e i governi cristiani dalla vigilanza, cullandoli nell'attesa fatalistica della realizzazione o dell'adempimento delle profezie [13]. Nel Cinquecento si conoscono varie ristampe latine del *Pronostico*, una traduzione italiana, varie traduzioni e rimaneggiamenti in tedesco che risalgono in generale alla seconda metà del Cinquecento; quindi mi sembra di poter dire che la rielaborazione del pronostico era destinata a propaganda fra umanisti o persone di cultura umanistica, e destinata particolarmente a fare appello al sentimento religioso e su base religiosa, ma sostanzialmente politica: «stratagemmi»...

[13] B. VANNOZZI, *Della suppellettile degli avvenimenti politici, morali et christiani* del sig.r Bonifazio Vannozzi dottor Pistolese et protonotario apostolico, vol. I, Bologna 1609, p. 97, avvertimento n. 280, che riporto per intero, per la chiara consapevolezza che vi si mostra del carattere della propaganda: «Molte preditioni d'Astrologi, oltre a molte profetie, secondo che si dice, vi sono, et se ne leggono ogni dí, con le quali vien minacciata la distruttione del Regno et Imperio Turchesco, et ogni tanti anni pare che si vadano rinovando cotali credenze, senza vedersene l'effetto. Hora io m'avviso, che non darebbe molto lontano dal segno uno che dicesse ciò esser' intentione de' medesimi Turchi, o di qualche Christiano rinnegato; per addormentar gli animi de' Prencipi Christiani con questo sonnifero et rendergli negligenti a pensar d'offendergli con la speranza di dover veder che il tempo debba esser quello che trionfi di cosí fatto nemico: et non è dubbio, che prencipi Cattolici, ricercati a collegarsi contro il Turco, hanno dato per risposta che egli era meglio star a vedere quel che partorirebbe il tempo, parendo impossibile che signoria cosí violenta debba esser di lunga durata. Et per non parere di dire cose del tutto a vento, certo è che per accelerar la morte di qualche Imperadore Romano, si serviva alcuno di sparger voci che le stelle promettevano il principato a taluno che essi conoscevano atto a dover, con sí fatto pretesto, insurgere contro al dominante, et accelerar a se stessi la successione, con l'accelleratione della morte di lui. Onde al contrario potrebbe pur essere che tra Turchi per diuturnar il loro Imperio, si diffamassero queste dicerie della sua piccola durata, per indurre altri ad aspettar che il pronostico si verifichi, senza venir all'atto d'offenderlo, armata mano: il che sarebbe un sottile, ma non impossibile stratagemma». Sul Vannozzi cfr. T. BOZZA, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650. Saggio di bibliografia*, Roma 1949, n. 79, pp. 112-14.

II. *Insinuazioni simboliche di posizioni «nicodemitiche».*

Anche i simboli di A. Bocchi sono destinati a umanisti e a persone di cultura umanistica[14] e anche fra essi ce ne sono alcuni che sono interessanti perché sono di propaganda religiosa, difficile da riconoscere, perché di un tipo particolare: cercano di convincere all'accordo, a rinunciare alla polemica e alla discussione, quasi incitando a un senso di indifferenza verso le posizioni religiose dogmaticamente definite, non si capisce bene se come invito a rimanere rassegnatamente nella antica chiesa, o come insinuazione di «nicodemismo». Il Bocchi, umanista, aveva amicizie come M. A. Flaminio, M. Nizolio e il Sadoleto, e si rivolgeva a personaggi come Renata di Francia: nel *Symbolum LX*, che rappresenta Proteo finalmente legato in una caverna da Aristeo in forma umana dopo aver abbandonato le spoglie mostruose. Il motto del simbolo figurato è *Unam videndam veritatem in omnibus*; quello dei versi di commento è «opinionibus sopitis firmiter tenenda capta veritas»; e i versi dicono che Proteo è immagine della stessa verità, «Veri ipsius... omnia vertentis sese in miracula rerum», e che bisogna saper tenerla ferma, una volta trovata e presa, legandola coi lacci «syncerae fidei». Quale sarà la sincera fede nella quale Renata dovrebbe perseverare? Il Bocchi non doveva essere ignaro delle correnti di discussioni e di critiche piú ardite ed estreme; nella raccolta ritorna tre volte esplicitamente e piú volte per implicita il motivo: *Archana quaerens curiosius, perit* (*Symb.* XXXIX, p. LXXX; *Symb.* LIV, p. CX; *Symb.* XCVI, p. CCII), che, accompagnato ad altri, per esempio contro l'eccessivo disputare, dà un tono e una tendenza particolare alla raccolta. L'immagine del gallo offerto ad Esculapio è accompagnata dal detto: «quae sunt supra nos pertinere ad nos nihil», e i versi relativi (senza dedica) oscillano fra il motivo «ipsa patris summi unigena et sapien-

[14] A. BOCCHI, *Symbolicarum quaestionum de universo genere, quas serio ludebat, libri V*, in Aedibus novae Academiae Bocchianae, Bononiae 1555.

tia» e l'invito a non voler «nil sapere alterius quod opus est». L'immagine di san Cristoforo che porta sulle spalle Cristo e il mondo, ha la soprascritta: *Quaerens nimis subtiliter arcana nil prorsus sapit*. Il commento è fondato su un *concetto*: alla domanda: «Dum mundi autorem, mundum gestaret et ipsum | Quaeso ubi tum fuerat, dic mihi, Christophorus?», si replica (per bocca della Religione): «Desine mirari, summique arcana...» Infine: la scena che riprende la parte superiore della trasfigurazione di Raffaello viene interpretata *Archana quaerens curiosius, perit*, e nella dedica al cardinale Sebastiano Pighino commentata adeguatamente. Anche il commento del simbolo della fede cristiano-cattolica intesa come «intimus amor in Deum», svolge il motivo della «tranquilla, quieta, sancta fides» e della inutilità di volere dimostrare o mostrare «quae nulla ostendi possunt ratione»:

> ... in hoc praeclusis sensibus uno
> Gnaviter haerendum, ut dubio procul esse beatos
> Credamus quicunque patri confidere magno
> Constituunt, totisque illum peramare medullis.

Due volte l'immagine di Ganimede rapito dall'aquila viene adoprata come simbolo di rapimento mistico, *Vera in cognitione Dei cultuque voluptas*, dedicato a Roberto Maggi; *Pacati emblema hoc corporis atque animi est*, dedicato al cardinale Pole, col commento: «Tota mente Deum ac pura nosce et cole, presto Laeta domi atque foris pax erit usque tibi».

Qui abbiamo un'altra forma di propaganda: si offrono «simboli» per un misticismo di tipo platonico e a tendenza quietistica, come indica anche l'illustrazione del simbolo L, *Ex disputatione veritas patet, contentione evertitur*: come coloro che vanno ad accendere, ognuno per conto suo, la lucerna alla fiamma accesa nell'esca dalle scintille della pietra battuta, «et coecas discutiunt tenebras»,

> Sic disceptando studiosi in luminis oras
> Verum ipsum e latebris excutiunt facile.
> Contra altercando nimis id plerunque sophistae
> Funditus evertunt insidiosa cohors.

Certo, questa propaganda cosí elegante è tenue e fioca in confronto con la predicazione penitenziale, con la predicazione di conversione, con la controversia e la polemica violenta, con la satira: è il suo stesso carattere di sottigliezza e finezza che la rende quasi appena percettibile, e quasi appena distinguibile dal semplice proselitismo o opera di conversione individuale; ma il libretto fu pubblicato nel 1555, in piena azione di Controriforma, con la solita avvertenza cautelativa di sottomissione ai «patrum decreta sanctorum pia»; non si tratta solo di proselitismo o di rapporti particolari. Non mi sembra il caso di insistere sulla funzione di propaganda religiosa che potevano assumere anche questi simboli o imprese, anche nella loro ricercata concettosità, in quei certi determinati ambienti ai quali erano destinate, specialmente in questo periodo di «nicodemismo». D'altra parte, va ricordato che in capo alla raccolta, anche nella edizione del 1574 (uscita con il permesso dell'Inquisizione: ma non era stato fra gli amici del Bocchi ai suoi tempi d'inquisitore e letterato Leandro Alberti?), sta l'avvertenza: «In Bocchianis symbolis intelligi plus, quam exprimi». Certo, il Bocchi fa le solite avvertenze di tipo iniziatico: «involucra... abdita scientiae haud erraticae» sono i suoi simboli, «scilicet ne sacra polluant mali, et sancta... perditi, patere quae debent bonis ac puritatem candidam tantummodo colentibus, qui summovere prorsus et arcere procul a mentibus vulgi sciunt, quaerunt, volunt sensus prophanos quoslibet». D'altra parte però li paragona a fatti molto precisi e con analogia che piacerebbe a qualche studioso moderno della propaganda, come il Lasswell, dice per esempio che i simboli sono dello stesso tipo delle *tesserae* di riconoscimento che alcune città dànno ai propri cittadini per essere bene accolti in «foederatis oppidis», o di quelle istituite «omnibus mutandam ad externam locis pecuniam, quae litterae vulgo feruntur cambii», delle figurazioni sulle monete, e cosí via. È una forma consapevole di propaganda religiosa, non controversistica, ma corrispondente alle tendenze del ceto dei gentiluomini e degli umanisti. C'è anche un «simbolo»: l'uomo che cammina sul-

la corda tesa, sempre in pericolo: *Tenere medium semper est prudentiae*. Questa vena sottile si disperde fra tante altre immagini e tanti altri richiami, ma non mi sembra che ciò debba farcene dimenticare la presenza. Anche la religiosità umanistica aveva la sua consapevole propaganda, sia pure in questa forma enigmatica. Ed è proprio il carattere indiretto dei cenni religiosi del Bocchi a indicarcene la qualità propagandistica, l'elemento di *déception*, ammantato di generalità.

III. *Caricature di immagini sacre?*

Nella raccolta di scritti antitrinitari *De vera et falsa unius Dei patris filii et Spiritus Sancti cognitione, libri duo, Authoribus ministris Ecclesiarum consentientium in Sarmatia et Transylvania*, Gyulafehervar, 1568 (ma 1567), dove, come ha dimostrato di recente il Kot [15], viene pubblicato anche uno scritto, finora non riconosciuto come suo, del Serveto, i compilatori (G. Biandrata e F. David) pubblicano varie riproduzioni di immagini della trinità, per metterle in ridicolo; un polemista avversario le interpretò addirittura come caricature atte a colpire menti popolari, e ne fece gran carico agli autori. Interessante è notare che della questione si occupò anche il Possevino, il quale accetta in parte le critiche degli «atei» come addirittura sono per lui non solo gli antitrinitari, ma anche Lutero e Calvino, naturalmente senza dichiarare espressamente tale accettazione, ma procedendo per distinzioni; altro sono le immagini tradizionali (Spirito Santo come colomba, ecc.) altro le immagini che si distaccano dalle figurazioni consuete e approvate, e incorrono finalmente in errori dogmatici, come per esempio quelle che rappresentano la trinità in forma di tre uomini eguali, o

[15] S. KOT, *L'influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitaire en Pologne et en Transylvanie... IV. Georges Blandrata et l'héritage de Servet... VI. La tradition de Servet chez les Frères Polonais...*, in *Autour de Michel Servet et Sébastien Castellion*, publié sous la direction du prof. Bruno Becker, Amsterdam 1952, pp. 72 sgg.

nella deforme incomprensibilità, come l'uomo con tre teste, o il volto con tre faccie[16].

Non mi risulta da testimonianze precise che queste immagini fossero diffuse in fogli volanti; mi pare tuttavia si

Quemadmodum tres perſonæ in diuina exiſtunt triade,& vnitate complentur: ita & eadem vnitas homines decet: Niſi enim vnitate doctrinæ tum vitæ,homines copulentur,futura eſt perpetua deſolatio,& vaſtitas,chaos & confuſio omnium rerum: Omne enim regnum in ſe diuiſum deſolabitur, Sic nemo leditur, niſi a ſeipſo: caput in expuentem recidit, ſuo regna laborant periculo, Paruæ res concordia creſcunt, diſcordia maximæ dilabuntur: Vanitati ſubiecta omnia. Concordię vero ſtudendum,ea eſt,qua regna & imperia conſiſtunt: Ea redibit,lætare & gaude.

[16] Il Possevino si serve di uno scritto del dotto gesuita e demonologo Thyraeus: PETRI THYRAEI *De sacris imaginibus quibus apparitiones occasionem dederunt deque ipsarum multiplici usu*, e lo riproduce nel suo: *De sectariorum nostri temporis Atheismis liber; item: Confutatio duorum pestilentissimorum librorum a Ministris Transylvaniae editorum...*, Coloniae 1586 (ristampato anche in A. Possevini *Moscovia, et alia opera de statu huius saeculi...*, 1587, di dove la citazione seguente). Il Possevino (p. 179) così riferisce le azioni di propaganda antitrinitaria: «... Mox agunt de imaginibus sanctissimae Trinitatis, nec contenti simpliciorum quorundam picturas convellere, eas itemque ab Ecclesia Catholica rite usurpatae sunt, scommatibus et blasphemis carminibus proscindunt». Cfr. anche E. GLICZNER, *Societas et Symbola doctrinae et morum Arii et Trideitarum modernorum arianorum*, Francoforte s. O. 1569, f.c.l. v., c.C.

possa dire che fossero caricature di immagini ortodosse diffuse a sostenere e spiegare il dogma trinitario. Esse sono contenute tanto nello scritto citato, quanto in un altro, uscito nel 1569 e attribuito al Biandrata e a F. David [17].

L'indignazione del Gliczner e del Possevino, e le argomentazioni del Thyraeus riportate da quest'ultimo, permettono di supporre che vi fosse una certa diffusione in ambienti popolari: cioè che si trattasse di una forma di propaganda religiosa per mezzo della caricatura anche da parte di quegli eretici cosí tipicamente «intellettualisti» e razionalisti. Riproduciamo una raffigurazione tenden-

Hoc Idolum continetur in libro, cui titulus est, Officium beatæ virginis: In principio Missæ de Trinitate. Qui liber impressus est Romæ, Anno Domini, 1533.

LIBELLI MAIORIS.
Hoc Idolum extat in templo ad Arcē Cracouiensem, quod quotannis in Trinitatis festo populo venerā dum proponitur, A qua et nomen suum polonicè sortitū est rachos.
TERTIVM IDOLVM, HVIVS NOMEN.
LIGAEVS.

[17] *Refutatio Scripti Georgii Maioris in quo Deum trinum in personis et unum essentia... ex lacunis Antichristi probare conatus est...*, 1569, in risposta al *De Deo uno et tribus personis* (1569) del professore di Wittenberg G. Maior (Mayer; Meyer). Sull'uso della commedia satirica da parte degli antitrinitari cfr. J. H. SCHWICKER, *Geschichte der Ungarischen Literatur*, Leipzig 1889, p. 105. Anche la *Refutatio* pare sia opera del David, piú che del Biandrata.

zialmente ortodossa e tradizionalistica, ma del tipo riprovato dal Thyraeus, della Trinità, tratta dalla *Prognosticatio... ad Ferdinandum Romanorum regem* [18] di Paracelso (1536) e tre delle «caricature» degli antitrinitari polacchi e ungheresi; di queste ultime, due sono propriamente riproduzioni di figurazioni ortodosse almeno nell'intenzione, mentre la terza mi sembra una vera e propria caricatura. Del resto anche i nomi apposti dai compilatori dello scritto polemico, Ligaeus, Lycisca, rivelano l'intenzione caricaturale e propagandistica in senso antitrinitario [19].

REFVTATIO
SECVNDVM SYMV
LACHRVM. HV-
IVS NOMEN,
LYCISCA.

[18] Riprodotto in J. WOLFII *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI...*, 1600, col. 484. Ricordo per incidente che il Wolf cita ma non riporta il pronostico di Torquato.

[19] Sul senso delle parole, cfr. FORCELLINI, *Onomasticon*, s. v. «Lycisca»; «Lycaeus», «Lygii»; «Lygea».

L'influenza del manifesto di Carlo V contro Clemente VII (1526) e di alcuni documenti analoghi nella letteratura filoprotestante e anticuriale italiana *

Il movimento per la riforma religiosa in Italia – si pensi con questo termine alla «riforma cattolica» oppure alla riforma protestante, o almeno non cattolica – è stato, fin dal suo primo periodo (quello che possiamo chiamare con Imbart de la Tour dell'«evangelismo»), ben cosciente delle difficoltà generali che la situazione politica della penisola opponeva a un'azione simile a quella di Lutero e dei suoi seguaci negli stati territoriali e nelle grandi città della Germania, o a quella di Zwingli e dei suoi amici nelle città svizzere, e piú tardi a quella di Calvino a Ginevra: il movimento riformatore, in senso «luterano», non è molto diffuso in Italia nei primi quindici anni, e, dopo il 1530, quella che Matteo Giberti e i suoi amici, ma anche, assai piú tardi, nel 1563, Fausto Sozzini chiamavano la libertà d'Italia è finita: i principi sono legati alla politica imperiale; la repubblica di Lucca, città imperiale, e la repubblica di Venezia sembrano predestinate a diventare i centri principali del movimento riformatore luterano e zwingliano, mentre il movimento riformatore cattolico (che nei primi anni distinguiamo da quello luterano solo

* [*L'influence du manifeste de Charles-Quint contre Clément VII (1526) et de quelques documents similaires de la littérature philoprotestante et anticuriale d'Italie*. Relazione tenuta al colloquio internazionale su Carlo V, riunitosi a Parigi dal 30 settembre al 3 ottobre 1958, e pubblicata in *Charles-Quint et son temps*. Colloques internationaux du Centre national de la Recherche scientifique, Sciences humaines, Paris 1959, pp. 133-41 (*Bibliografia*, 498). Fra le carte di D. Cantimori esiste, di questa relazione, una stesura manoscritta in francese, alla quale ci si è attenuti in piú di un caso nella traduzione, in quanto piú vicina allo stile dell'autore. In una nota al titolo, esistente solo nel testo a stampa, si avverte che nella relazione non si dànno riferimenti bibliografici «a opere generali sul concilio di Trento o su Carlo V, né ad opere generali sulla Riforma e la preriforma in Italia»].

per comodità d'esposizione) riconosce sempre piú nettamente, via via che la situazione politica si definisce e si consolida, la necessità di restare entro il quadro del papato, cioè dell'*Una Sancta.*

Non dobbiamo qui seguire gli sviluppi che condussero gli amici degli anni 1520-40 a prendere vie cosí diverse negli anni 1540-60 e in seguito, ma bisogna ricordare la situazione generale per spiegare cosí una prima considerazione: la coscienza dell'impossibilità di appoggiare il movimento di riforma all'autorità e alla forza di un principio o di una repubblica; si era parlato del «papa angelico» a proposito di Leone X, ma si era presto riconosciuto che bisognava attendere ancora molto tempo per questo. Ritroveremo questa sensibilità e questa preoccupazione politiche in tutti o quasi tutti i principali uomini del movimento protestante o eretico italiano: da Baldassarre Altieri, con il suo tentativo di ottenere una posizione di immunità diplomatica, fino a Fausto Sozzini, celebre per la sua abilità nei compromessi, e a Marcantonio De Dominis, famoso per il tentativo di conciliazione fra Londra e Roma. Questa caratteristica è stata molto bene analizzata da uno storico americano [1], e ultimamente è stata indicata, a proposito di Fausto Sozzini, dal professor Kot [2]. In questo quadro, dopo l'accordo fra Carlo V e Clemente VII a Bologna (1530), non poteva mancare l'attenzione per il potere dominante in Italia.

Non è soltanto un'ironia della storia, ma un fenomeno ben noto, che si continua o si comincia a sperare in un'azione riformatrice dell'imperatore Carlo V proprio quando il periodo «erasmiano» della cancelleria imperiale è ormai finito e concluso [3]. Tuttavia Aonio Paleario dichiara nel 1536:

[1] F. C. CHURCH, *The italian reformers 1534-1564*, New York 1932 [trad. it. a cura di D. Cantimori, Firenze 1935].

[2] S. KOT, *Socinianism in Poland*, Boston (Mass.) 1956.

[3] M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris 1937; L. FEBVRE, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris 1957, pp. 104-6 [cfr. ID., *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti sui problemi di metodo e di geografia storica*, Torino 1966, pp. 82-84]. Le citazioni dei documenti di Carlo V sono tratte da M. GOLDAST, *Imperatorum Cassarum Augustarum*, ecc. *Statuta et rescripta imperialia*, 1607.

Posse nunc imperatorem romanum et reges principesque reipublicae christianae privilegia, quibus illi abusi sunt multis saeculis, abrogare, et edictum proponere, ut, quorum vita spectatae non fuit integritatis, a plebe sancta et populo Dei de gradu deici possint.

E trent'anni dopo, riprendendo i vecchi temi:

Tempus est iam, Carole Caesar, pie, felix, auguste, vosque summi reges et magni principes, re in illustri omnium gentium et nationum conspectu posita, declarare sententiis vestris, non modo nobis sed posteris, propensionem animorum vestrorum in Christum [4].

Le venti tesi di Paleario erano state composte in vista del concilio di Mantova, e l'invocazione all'imperatore non è fondata solo sull'appello di Carlo V al concilio nel rescritto – che è un vero monitorio – del 1526 e sulla lettera dello stesso anno «ad senatum sive collegium cardinalium», ma su espressioni dello stesso rescritto, come questa:

Sicque merito cum Psalmista dicere possumus: «quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania», astiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus non inquam dominum Christum, sed adversus ministrum a domino divinitus institutum ab ipsomet Christo, a quo omnis pendet autoritas et potestas: qui propterea disrumpet vincula et linguam eorum, et proiiciet a nobis iugum ipsorum, prout in suam divinam benignitatem et clementiam recta nostra intentione et conscientia freti, plene confidimus.

Piú tardi vi sarà il capitolo XII dell'*Interim*. Ma non erano solo le speranze in un'azione diretta dell'imperatore per la riforma della Chiesa, che avevano importanza per i riformatori italiani, dopo Bologna. Si trattava, sí, di speranze in un'azione dell'imperatore, riconosciuto come la potenza dominante in Italia, ma in un altro senso: quello

[4] AONIO PALEARIO, *Actio in pontifices romanos*, in *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di Giuseppe Paladino, vol. II, Bari 1927, pp. 13, 167, e cfr. anche pp. 137 e 138. La data del 1566 per la seconda citazione non è quella della composizione dello scritto, che è sconosciuta, ma quella della lettera con cui Aonio Paleario ha inviato il suo scritto in Svizzera, a T. Zwinger a Basilea, per metterlo in salvo.

del concilio. Non avendo serie possibilità, né a Lucca, né a Siena e nemmeno a Venezia, non avendo alcuna possibilità o speranza nei principi (il caso di Renata di Francia a Ferrara resta un episodio isolato, e anche il duca di Firenze era pronto a dare ospitalità all'avventuriero Baldassarre Altieri purché osservasse la riserva e il silenzio della semiclandestinità), dispersi e costretti a dissimulare in patria, dispersi e malvisti all'estero, talvolta oggetto dei peggiori sospetti, gli italiani aspettavano la libertà dal concilio: il concilio generale di Carlo V, che deve essere anche (e qui vi è ancora il ricordo dei testi del 1526) il grande concilio «libero». I rescritti di Carlo V non parlano di concilio «libero»: tuttavia, per un Aonio Paleario, un concilio generale non può non diventare, per essere un vero concilio generale, un concilio libero, dove tutti i voti potranno farsi ascoltare. Per i riformatori cattolici sarà il concilio della Riforma ad opera dei vescovi, per i protestanti ci si aspetta che la «clementia» divenga tolleranza e che le definizioni delle verità di fede siano cosí larghe da poter continuare a professarsi cattolici.

Aonio Paleario aveva già esposto in una celebre lettera a Lutero, Melantone, Bucero, Calvino, la necessità che i riformati prendessero parte a un concilio, purché fosse generale e libero, e sembra pensare che un concilio convocato dall'imperatore non possa che essere libero, in quanto generale. Riprenderà questa idea molte volte, per esempio nel 1556, in una lettera al nuovo imperatore Ferdinando:

> Curandum et enitendum tibi est, pie romanorum imperator Ferdinande, ut ea cogites, ea pares, ea efficies quibus Christi coelestis et divina respublica, regum odiis dissipata, sectis hominum discissa, licentia eorum a quibus minime erat expectandum male affecta, doctorum et sanctorum hominum censura... purgata et sancta cohaereat, et firmis totisque viribus impressione facta... vindicetur in pristinum eius statum et dignitatem.

Sono sempre le idee del 1526: vi è anche la responsabilità dei re, accoppiata a quella del papa, con le stesse espressioni. Paleario ritornerà sull'idea della pace impe-

riale, fondamento preliminare e necessario per il concilio, per la Riforma, che dovrà essere opera dell'imperatore e dei re, nel suo celebre discorso *De pace* per la pace di Cateau-Cambrésis [5].

La speranza nella volontà riformatrice dell'imperatore e nella riforma imperiale della Chiesa mediante il concilio generale dura cosí in Italia molto a lungo: oltre Ratisbona (1541), oltre l'*Interim* d'Augusta (1548), oltre la morte dell'imperatore; e quando non si può piú sperare nella volontà o nelle possibilità di riforma da parte dell'imperatore stesso, la speranza nel concilio generale dei principi non viene meno: si spera che al concilio di Trento abbiano la vittoria gli elementi piú moderati, si spera nella possibilità di un nuovo concilio. Vi è Giorgio Siculo, che vuole portare ai padri del concilio la sua rivelazione particolare; vi sono Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga e gli altri ben noti: basta leggere le loro lettere, le loro deposizioni. La *Fidei et doctrinae Bartholomaei Fonti ratio*, cominciata intorno al 1540, riveduta e riscritta prima dell'esecuzione della sua condanna a morte nel 1563, parla ancora del concilio: sembra che pensasse che sarebbe stato possibile ottenere qualcosa dal concilio anche in una data cosí avanzata come il 1563. La marchesa di Pescara trova che è bene per l'anima del cardinale Pole che non sia stato corresponsabile del decreto tridentino sulla giustificazione (ma era solo per ragioni di salute, pare, che il cardinale d'Inghilterra non avesse partecipato a quella sessione). Anche Jacopo Aconcio parla di questo concilio in uno dei suoi opuscoli di propaganda per la dottrina della giustificazione per la fede [6].

Il processo di Pietro Carnesecchi, che era stato protonotario ai tempi di Clemente VII, ci mostra che fino alla conclusione del concilio si sperava di trovare nei suoi decreti formulazioni «possibili». Queste speranze erano co-

[5] G. MORPURGO, *Un umanista martire. Aonio Paleario e la riforma teorica italiana nel secolo XVI*, Città di Castello 1912, p. 123. Cfr. anche AONII PALEARII *Opera*, Amstelodami 1696, pp. 188-98.

[6] D. CANTIMORI, *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano*, in «Quaderni di Belfagor», I, 1948, pp. 12-23 [cfr. ID., *Studi di storia*, Torino 1959, pp. 518-36]. Il presente studio è un'integrazione e una parziale correzione di quell'articolo.

muni agli amici della «riforma cattolica» e ai «riformatori» italiani: basterà qui ricordare la posizione di un vescovo che sarà uno dei vescovi «imperiali» al concilio, nelle ultime sessioni, e che ha scritto la prima biografia del cardinale Pole, e finirà la vita sospetto di socinianismo: Andrea Dudith Sbardellati[7]. Non so se Andrea Dudith fosse davvero «sociniano». Certo, è stato in corrispondenza con Fausto Sozzini; ma le sue lettere non attestano convinzioni antitrinitarie o anabattiste: esse attestano il suo desiderio di vedere la pace fra le confessioni cristiane. Questo motivo della pace della cristianità, da ottenere mediante un concilio generale di riforma (cioè: riforma degli abusi, Chiesa fondata sui vescovi, abbassamento della «monarchia» del papa, limitazione dei poteri disciplinari di Roma, «libertà» nell'interpretazione dei dogmi, compromesso nella dottrina dei sacramenti, ecc.) è anche, a parte alcune conclusioni dogmatiche, il motivo delle vecchie dichiarazioni dell'imperatore: concilio e riforma degli abusi, come mezzo per ristabilire la pace e l'unità nella Chiesa: «universalem pacem dirigere ac perpetuo fundamento stabilire». Le dichiarazioni polemiche di Alfonso de Valdés a proposito della controversia fra Carlo V e Clemente VII durante le guerre fra Carlo e Francesco I sono divenute la base dell'utopia conciliatrice irenica, che sarà assai forte e diffusa fra gli italiani: basterà ricordare qui l'ultimo rappresentante di questa utopia, l'ex gesuita Marcantonio De Dominis, arcivescovo di Spalato[8], che vuole fondare nel 1617-18 la pace cristiana fra cattolici, protestanti e ortodossi sulla riduzione dei «fundamentalia fidei» e sulla subordinazione dell'autorità pontificia e sacerdotale in genere all'autorità politica, e dà come esempio, fra altri tratti dall'antica storia della Chiesa, Carlo V e i suoi concili provinciali: Carlo V aveva

[7] P. COSTIL, *André Dudith, humaniste hongrois*, Paris 1935, pp. 111-116. Su Pole, cfr. P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris 1936, p. 114, n. 4, e cfr. anche pp. 414 sgg. su A. F. Modrzewski [cfr. ID., *Il pensiero politico rinascimentale*, a cura di L. Firpo, Bari 1963, vol. I, p. 176, n. 93, e vol. II, pp. 41 sgg.].

[8] M. A. DE DOMINIS, *De republica ecclesiastica*, Londinii et Francofurti 1617-1620, vol. II (1618), lib. II, cap. V, p. 78 (il libro VI è numerato a parte nell'edizione tedesca di cui mi servo).

convocato quattro sinodi, a Augusta, a Treviri, a Colonia e a Magonza, e Otto, vescovo di Augusta, aveva riconosciuto il diritto e la facoltà che Carlo V aveva di convocare concili nazionali, ma anche generali, «de reformandis cleri et populi moribus». Non cercherò qui di controllare se l'interpretazione data dal De Dominis è giusta e se veramente Otto Truchsess aveva esposto queste dottrine. Quello che ci importa è la continuità di questa idea. Certo, è un'utopia, un'immagine figlia del desiderio e della speranza, un riflesso, deformato dal tempo, dell'idea della «monarchia universalis». Pier Paolo Vergerio, il piú realista dei riformatori ed eretici italiani, l'ha ben visto, nel 1555, a proposito della situazione in Italia:

> Caesar religionem nullo modo curat, quam tamen in omnibus actionibus suis... suae ambitioni semper praetexunt ut simplicibus hominibus et credulis facilius imponeret.

Cioè, le speranze di tanta gente che Carlo V desse la «libertà di religione» era senza fondamento nella realtà. Tuttavia lo stesso Vergerio è sempre a caccia d'informazioni su questo, nella sua corrispondenza:

> Aliud verbum percepi, quod non est a me silendum. Ego, inquit – [Vergerio espone qui il dialogo che avrebbe avuto con Pietro Lasso, suo vecchio amico] – scio Caesarem constituisse, relinquere unicuique religionem liberam, neque esse coacturum quemquam in Germania, sed id cum male habet, quod tanta sit varietas opinionum et quod ferantur anabaptistae; respondi, minime ferri, deinde, minime esse inter nos varietatem [9].

La lettera è dello stesso anno dell'altra che abbiamo già visto. Naturalmente Vergerio, ormai luterano e legato a un principe luterano, è attento a tutte le possibilità della politica religiosa tedesca di Carlo V, ma è tanto piú realista e scettico su tutto ciò che riguarda l'Italia.

[9] P. P. VERGERIUS, *Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und P. P. Vergerius*, gesammelt und herausgegeben von E. von Kausler und Th. Schott, Stuttgart 1875, pp. 456 e 96.

Che cosa volevano, che cosa si aspettavano dunque questi utopisti, questi «homines simplices et ingenui» – da Paleario a Carnesecchi, a De Dominis – da Carlo V e dalla politica imperiale? Speravano precisamente in un'affermazione sostanziale dell'autorità imperiale sull'autorità pontificia e in una sostanziale riduzione dei poteri di coercizione del papa (abolizione dell'Inquisizione romana); dal concilio speravano formulazioni abbastanza larghe, abbastanza generali, che permettessero di continuare a potersi proclamare in buona fede cattolici, pur professando la dottrina della giustificazione per la fede e le opinioni luterane, calviniste, zwingliane e soprattutto valdesiane. La libertà che si aspettavano dall'imperatore o dal suo concilio era la possibilità di criticare e correggere gli abusi della Chiesa e di tenersi le nuove idee sul piano individuale. Non era la libertà di religione per delle chiese, ma la possibilità d'azione e soprattutto di discussione per alcune persone, singolarmente considerate ognuna per sé. Carnesecchi lo dice nel suo processo, e quando sono costretti a fuggire all'estero, quello che cercano – in Svizzera, in Polonia, in Moravia – non sono nuove chiese e nuove discipline (se non forse una grande austerità ascetica e morale). Ma questa è storia ben nota.

Le radici comuni dell'atteggiamento dei riformatori italiani, qualunque sia lo sbocco finale, si ricollegano, direttamente o indirettamente, alla spiritualità di un uomo che fu per alcuni anni un agente politico di Carlo V: Juan de Valdés. Ora abbiamo su questo personaggio un lavoro che può dirsi definitivo del missionario fra Domingo de Santa Teresa [10], in cui vengono seguiti anche gli echi della spiritualità valdesiana nel concilio di Trento e negli ambienti della riforma cattolica, e non solo fra gli eretici. La spiritualità valdesiana è in fondo molto individualistica e permette di adattarsi al cattolicesimo e al protestantesimo, purché non vi sia ortodossismo militante, ed essa tende, come si è detto, alla riunione e alla pacificazione gene-

[10] Fra DOMINGO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Juan de Valdés, 1498(?)-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, in «Analecta Gregoriana», LXXXV, Series Facultatis historiae ecclesiasticae, Sectio B, n. 13, Romae 1957.

rale, con la conversione degli infedeli (cioè dei musulmani e degli ebrei) e la vittoria sui turchi in prospettiva. Questo può forse spiegare una certa fortuna in Italia (testimoniata dai manoscritti esistenti in parecchie biblioteche italiane) del libello profetico *Antoni Arquati de eversione Europae pronosticon*, rimaneggiato nel 1532, sembra a Vienna, in funzione della propaganda imperiale, in cui si menziona il sacco di Roma e si promette la punizione degli ecclesiastici e la rigenerazione d'Europa per mano dell'imperatore, con conversione e pacificazione generale [11]. Bisogna anche ricordare che in alcune edizioni il *De eversione Europae* è pubblicato con – in appendice – una descrizione geografica dell'Europa imperiale [12].

Credo si possa dire che le speranze dei riformatori italiani, o almeno della maggior parte di loro e certamente della parte piú attiva e piú vivace, le speranze sempre rinnovantesi in una politica di tolleranza da parte dell'imperatore erano fondate:

a) sulla politica di Carlo V verso il papato e sulle critiche dei documenti imperiali che accusavano il papa di agire da politico e non da pastore;
b) sugli interventi dell'imperatore nella vita della Chiesa (*Interim*, concili, ecc.), che sono interpretati e spiegati come principio di separazione fra lo Stato e la Chiesa [13];
c) sulla spiritualità valdesiana, con la sua elasticità rispetto alle chiese, alle confessioni, alle sette.

Per quel che riguarda gli anabattisti, si fa mostra di credere che il decreto contro di loro sia soltanto una condanna della violenza. E ci si attende dall'universalismo impe-

[11] D. CANTIMORI, *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève 1957 [cfr. in questo volume pp. 164-82].

[12] *Prognosticon Antonii Torquati de eversione Europae et alia quaedam quorum cathalogum sequens docebit pagina*, Anversae 1544, cui segue *Europae descriptio lucidissima d. Carolo Quinto, romanorum imperatore, praedicata per Ancelmum atque Christophorum Cellae.*

[13] Cfr. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato* cit., pp. 58-79, e in particolare pp. 67 sgg. [cfr. ID., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, pp. 278-96, e in particolare pp. 287 sgg.].

riale la ricostituzione dell'unità, che è stata rotta dall'intransigenza pontificia. È una deformazione dell'universalismo di Carlo V, che tuttavia ha avuto una sua vitalità per tutto il secolo, fino alla vigilia della guerra dei Trent'anni: essa testimonia il prestigio dell'idea universalistica imperiale (che si vorrebbe opporre all'universalismo papale) fin nelle «conventiculae haereticorum». Bisogna ricordare che è un fenomeno particolarmente italiano e che la persuasione di poter essere tollerati osservando la «quies imperialis» vi ha la sua parte.

Nella prima generazione (sino alla fine del concilio) questo è evidente: gli esempi si potrebbero moltiplicare. Sarebbe cedere a una grande tentazione cercare di seguire gli sviluppi dell'aspirazione a ricomporre l'unità cristiana al di fuori o al di sopra delle chiese, compresa la Chiesa cattolica romana, mediante il ricorso all'imperatore e ai re, fin nella seconda generazione. Sarà quello che Martin Becanus, nel suo *Manuale controversiarum* chiamerà «haeresis politicorum», certo, dopo l'esperienza francese, ma avendo di mira tutti gli irenisti e pacifisti [14]. Ma saranno anche, si vorrebbe dire, alcune motivazioni – non tutte, certamente, e forse nemmeno quelle decisive – dei trattati sulla tolleranza.

Mino Celsi cerca di dimostrare nel 1577 e nel 1583 che Calvino non aveva mai pensato che il papa fosse l'Anticristo e che i cattolici sarebbero stati tutti dannati; al tempo stesso cerca di costruire una teoria della separazione del potere ecclesiastico e del potere civile, che ricorda alcune parole dei rescritti del 1526 e dell'*Interim* del 1548 sull'autorità imperiale e l'autorità papale [15]: ma queste sono ipotesi che bisognerà forse verificare: vi sono tanti giuristi fra quei riformatori italiani...

Ma per tornare alla prima generazione, mi auguro di avere indicato un aspetto nuovo della penetrazione delle concezioni di Carlo V fra i riformatori italiani, e intendo

[14] M. BECANUS, *Manuale controversiarum nostri temporis*, Coloniae 1624 (ma vi sono state parecchie edizioni nel corso del secolo).

[15] MINI CELSI SENENSIS *De haereticis capitali supplicio non afficiendis...*, [Basilea] 1584, pp. 119*a*, 124*b*, 133*a*, 774-*b*, 227*b*.

proprio di Carlo V, perché costoro non nominavano mai Erasmo, se non per canzonarlo [16].

[16] [In seguito agli interventi nella discussione, in particolare di M. Bataillon e di M. Meylan, D. Cantimori risponde: «Ho trovato assai poco in Italia su Erasmo, a differenza di quel che avviene in Spagna. Gli italiani non erano calvinisti, non erano riformati. Desideravano solo la libertà di vivere a modo loro nel loro nuovo paese. Quanto alla questione dello scetticismo degli italiani in fatto di religione, risponderei da umanista: se è essere scettici ridurre la fede ai "fundamentalia fidei", allora gli italiani erano scettici; se no, no»].

Il circolo di Juan de Valdés e gli altri gruppi evangelici *

Dalla seconda metà del Quattrocento in poi sembra diventare piú intenso in Europa quel movimento generale per il rinnovamento della Chiesa cattolica – intesa tanto come gerarchia ecclesiastica, quanto come società cristiana – che accompagna sempre, ora piú alto, ora in sordina, la storia della Chiesa stessa. Sono soprattutto uomini di Chiesa o appartenenti ai grandi ordini, che in questo periodo cominciano a riformarsi, ritornando alla osservanza rigorosa delle loro regole originarie; e il Savonarola, prima di iniziare quella sua famosa predicazione in Firenze, aveva dato opera al riordinamento e alla riforma del suo ordine domenicano. Ai primi del Cinquecento il movimento di riforma interna degli ordini aveva portato a contrasti fra coloro che volevano ritornare alle antiche osservanze e coloro che non volevano rinunciare alle successive modificazioni nel senso del minor rigore, e quei contrasti erano diventati cosí forti che ci fu chi invocò da Leone X una riforma generale degli ordini per abolire d'autorità dissidi e disordini. Sono ecclesiastici appartenenti al clero secolare; sono artigiani e gentiluomini, che si dedicano ad opere di carità come l'assistenza ai malati e ai poveri, assieme a gruppi di ecclesiastici, ma senza pensare ad entrare nel clero. E cosí via. È un gran fermentare di idee e di azioni per il rinnovamento della Chiesa, che si manifesta in maniere differentissime. Si va dall'intensificarsi di devozioni antiche, come quelle dei pellegri-

* [Inedito, ms nelle carte di D. Cantimori. Redatto per una trasmissione del Terzo programma della Rai, nel 1961].

naggi in massa, alle predicazioni di eremiti, che hanno maggiore o minor fortuna: ne ricorderemo solo uno, che ebbe gran fortuna in tutta Europa, e fu santificato a pochi anni dalla morte da Leone X: san Francesco da Paola, fondatore dell'ordine dei minimi. I filosofi neoplatonici vogliono fornire nuove basi alla teologia cristiana, poiché quelle aristoteliche e tomistiche non sembrano piú sufficienti. C'è chi stampa gli scritti teologici e profetici di Gioacchino da Fiore. Ci sono visionari e ispirati. Ci sono poi vescovi che cercano di riformare la loro diocesi. Ci sono gruppi di giovani, come Gasparo Contarini e i suoi amici, che vivono in disparte dagli altri studenti patavini e si dedicano alla meditazione religiosa e alla preghiera: e alcuni passano alla vita monastica, altri preferiscono rimanere nel secolo:

> Non essendo né via di solitudine [cioè eremitica], né via di religione [cioè di ordine religioso] certa, né etiam la vita civile essendo certa di perditione, ma in tutte essendo modo di pervenire a salute [dell'anima] o perditione, dobbiamo giudicare che da quel sapientissimo opifice dell'universo a diversi uomini siano state date diverse vie di pervenire a un solo termine, cioè alla salute. Ma ciascuno di noi essendo cieco, non conosce qual è la sua. Pertanto tutto il pensiero nostro dovrebbe esser drizzato nel pregare la bontà divina che ci guidi nel nostro sentiero.

Qual era l'esperienza religiosa fondamentale del giovane Gasparo Contarini, in tanta incertezza e in tanto dubbio sulla strada da prendere? Eccola nelle sue stesse parole, tradotte dal veneziano e un po' ammodernate e abbreviate: «Compresi veramente che se io facessi tutte le penitenze possibili e molto piú ancora, non sarebbe affatto sufficiente non dico per meritar quella felicità, ma per dar soddisfazione delle colpe passate». Perciò «quella infinita bontà, quell'amor che sempre infinitamente arde et tanto ne ama noi piccoli vermi, quanto lo intelletto nostro non puol capire», ha mandato il figliol suo unigenito a soddisfare per i nostri peccati; agli uomini tocca tenersi congiunti con lui per la fede, e cosí potranno «con poca fatica sperare di soddisfare ai propri peccati». «Solo ci dobbiamo affaticare per unirci con questo nostro capo con

fede, con speranza e con quel poco amore che possiamo. Che quanto alla soddisfazione dei peccati fatti e nei quali la fragilità umana casca, la sua Passione è stata sufficiente e piú che bastante. Per il qual pensiero io, di gran timore et assai tristizia passai in allegrezza...» È una esperienza religiosa analoga per molti versi a quella che poi sarà chiamata tipicamente luterana. Ma siamo nel 1511.

Ci sono mistici e visionari isolati, ci sono ecclesiastici politici che ritornerebbero volentieri a quelle idee di riforma della Chiesa a mezzo d'un concilio, che pure erano fallite all'inizio del Quattrocento. C'è inquietudine generale, che assume forme differenti: profezie astrologiche di grandi mutamenti all'inizio del Cinquecento, attesa della conversione degli infedeli (maomettani ed ebrei), del papa angelico. Ci sono aspri flagellatori degli abusi del clero e della curia. I camaldolesi, amici del Contarini, per fare un esempio, sono fra i piú severi critici della corruzione della società cristiana, ma attendono che papa Leone X prenda l'iniziativa di coordinare tutti quei movimenti separati di riforma (intesa tanto come rinnovamento, quanto come ritorno all'antico e correzione degli abusi). Molti, in tutta Europa, pensano che il ritorno all'antico, quanto alla dottrina, debba essere ritorno alla pratica della morale evangelica, come presentata e interpretata dagli apostoli e dai primi padri della Chiesa. Il piú famoso fra questi, Erasmo da Rotterdam, diceva che occorrono piccoli libri, comprensibili e leggibili da tutti, non libroni in molti tomi, che non servono a insegnare a vivere cristianamente; che occorre toccare l'animo e il cuore, e non teorizzare filosoficamente e canonisticamente. E godette di grande stima presso Leone X, Adriano VI, Clemente VII, Paolo III.

L'azione e la propaganda di riforma da parte di Lutero, appoggiate da tanta parte dei tedeschi (principi, alta e bassa nobiltà, grossa borghesia e artigianato cittadini, larghi gruppi di contadini), e poi quelle di Ulrich Zwingli, appoggiate dall'artigianato e dalla grossa borghesia di Zurigo, e poi di altre città svizzere e renane, apparvero subito chiare come ribellioni, ma da molti furono salutate anche come flagello salutare per la Chiesa. Quanto alla

dottrina, non apparve chiaro il carattere nuovo ed eversore della interpretazione luterana e zwingliana del messaggio cristiano. La dottrina della giustificazione per fede corrispondeva a un bisogno e a un sentimento diffuso; la riforma dei costumi faceva passare per alcuni in secondo piano le questioni di dottrina; a molti la predicazione dei capi della riforma sembrava analoga alla propria: pratica della morale cristiana nella forma elementare evangelica, ritorno alle origini evangeliche, apostoliche, patristiche, ritorno alla interiorità cristiana di contro alla esteriorità e alle pompe, critica degli abusi, rifiuto delle discettazioni filosofiche e giuridiche. Sono d'ispirazione luterana o erasmiana, o rispecchiano un sentimento generale e diffuso d'inquietudine religiosa e di critica alla esteriorità i versi seguenti?

La santità comincia dalle mani,
non dalla bocca o dal viso o da' panni.
Siate benigni, mansueti, umani,
pietosi all'altrui colpe e agli altrui danni.
Non hanno a far maschere i cristiani.
Chi non mostra quel ch'è, va con inganni...

Questi son quella sorte di ribaldi
a' quali il nostro Iddio tanto odio porta,
e contro chi par sol che si riscaldi:
ogni altro error con piú pietà sopporta...

Levate via la superbia e la sete
dell'oro e la profonda ambizione,
e l'odio che, da quella mossi, avete
a chi dove vorreste, non vi pone.
Se fate cosí dentro, non avrete
fatica a riformarvi le persone:
ché quando la radice via si toglie,
getta l'arbor da sé tutte le foglie.

La domanda non è retorica: gli studiosi hanno discusso se questi versi, tratti dall'inizio del canto XX del rifacimento dell'*Orlando innamorato* ad opera del Berni, fossero veramente suoi o dovessero essere attribuiti al luterano Pier Paolo Vergerio. In realtà sono del Berni, e non c'è nulla di luterano, ma un po' di quella comune critica agli abusi del clero, e qui soprattutto del clero regolare,

che è tradizionale nella letteratura italiana, e anche in quella ecclesiastica. Ma il Vergerio citò questi versi in un suo libello di propaganda, come citava sonetti del Petrarca e versi di Dante. E tanto è bastato perché gli fossero attribuiti.

Abbiamo portato questi esempi per far cogliere il carattere indeterminato e, se si vuole, confuso e incerto del movimento di riforma della Chiesa come si presenta in Italia: ci vorrà molto tempo perché sia evidente che le dottrine di Lutero, di Zwingli e di Calvino, come si verranno via via precisando, non erano conciliabili con la tradizione cristiana, come rappresentata dalla Chiesa. Questo carattere vago e incerto, pieno di impeti sentimentali e di passione, questa inquietudine, questa confusione, insomma, mentale e sentimentale, spiegano a loro volta la fortuna che ebbe in Italia il movimento detto valdesiano, cosí chiamato da Juan de Valdés, il quale seppe inserire il suo rifiuto della tradizione dogmatica cattolica e la sua propaganda per le dottrine luterane in quel movimento di ritorno alla pratica e alla fede dell'età evangelica e di quella apostolica, che viene chiamato evangelismo e che non ha nulla di eterodosso. E la sua azione fu cosí sottile da ingannare non solo molti dei contemporanei, almeno per un certo tempo, ma anche molti studiosi di questi argomenti, fino ai giorni nostri. È di poche settimane or sono la notizia di una scoperta che può esemplificare bene la complessità di quella situazione e di quel movimento in Italia. C'è un trattatello intitolato *Del beneficio di Cristo*, che è sempre stato considerato dagli studiosi come tipico e caratteristico della religiosità valdesiana e come testimonianza d'un carattere autonomo e originale di quel movimento religioso tipicamente italiano, ed è stato chiamato il piú bel libro della riforma italiana. Orbene, uno studioso serio e paziente, il professor Tommaso Bozza, ha dimostrato che il famoso trattatello è un centone della *Istituzione della religione cristiana* di Giovanni Calvino, cioè un abile scritto di propaganda in senso protestante, non una elaborazione religiosa autonoma. Tanto era l'ambiguità delle espressioni, la sottigliezza delle reticenze, del dire e non dire! La prospettiva degli studi sul movimento

religioso italiano nel Cinquecento, e specialmente sul circolo del Valdés e sul circolo di Viterbo, che è in gran parte di amici del Valdés a lui sopravvissuti, dovrà essere riveduta e per lo meno in parte modificata. Nell'attesa del lavoro completo del Bozza, qui abbiamo tentato di tener conto, per quanto è possibile, del suo annuncio: è una primizia molto importante che va accolta con gratitudine, ma della quale sarebbe prematuro voler dire d'un tratto tutte le implicazioni.

Il trattatello *Del beneficio di Cristo* è del 1543. Juan de Valdés era morto a Napoli nell'agosto del 1541, in una età fra i quaranta e i cinquant'anni. Dirà Celio Secondo Curione, in terra svizzera, cioè zwingliana, del protestantesimo piú radicale:

> Ecco, fratelli: noi vi diamo qui non le *Cento novelle* del Boccaccio, ma le *Cento e dieci considerazioni* del Valdesso... Egli non ha già scritto cotanto grandi volumi e scartafacci, ma piccioli, ma pochi, ma puri, ma chiari, ma veramente divini... Giovanni Valdesso fu, di nazione: spagnolo; di parentado: nobile; di grado: onorato e splendido cavaliere di Cesare. Ma vie piú: onorato e splendido cavaliere di Cristo...

E dirà un altro seguace del Valdés, Jacopo Bonfadío:

> Il signor Valdés era un dei rari uomini d'Europa... Era senza dubbio ne' fatti e nelle parole un compiuto uomo. Reggeva con una particella dell'animo il corpo suo debole e magro: con la maggior parte poi dell'anima e col puro intelletto, quasi come fuor del corpo, stava sempre sollevato nella contemplazione delle verità e delle cose divine.

Si era stabilito a Napoli dal 1535, e la sua casa era frequentata da gran dame, come Giulia Gonzaga, da ecclesiastici di alto rango, come il celebre predicatore e generale del nuovo ordine dei cappuccini, Bernardino Ochino, da giovani ecclesiastici di grande avvenire, come il futuro cardinale Seripando, attirati dalle risposte ch'egli sembrava fornire alla loro ansia religiosa, senza per questo, almeno in apparenza, incitarli al distacco da quell'unità con la Chiesa romana, che per molti era impossibilità pratica, ma soprattutto, per quasi tutti, impossibilità derivata da sen-

timento, se non sempre da convinzione ragionata. Il sistema di Valdés è riducibile a questo schema: egli non solo adottava il principio erasmiano dei piccoli libri e della pratica cristiana, sul tipo della celeberrima e anche da noi molto diffusa *Imitazione di Cristo*, ma anche quello della distinzione fra l'esteriore, da non negare, ma da non considerare importante, e l'interiore, unico importante. L'interiore era la vita spirituale, la devozione, la meditazione mistica, la convinzione che solo la fede giustifica. L'esteriore, tutto ciò che diceva la tradizione: i dogmi, le cerimonie, cioè il sistema dei sacramenti, la messa, le buone opere, le osservanze: tutto quello, o gran parte di quello che luterani e zwingliani (e poco piú tardi i calvinisti) combattevano come superstizione papale, romana. Per il Valdés non c'era da combattere apertamente contro queste esteriorità: non c'era da combattere perché per lui esse non avevano nessuna importanza. Non c'era bisogno, se non in caso di pericolo personale immediato, di emigrare in terra protestante, di abbandonare l'unità con la Chiesa cattolica; anzi, era meglio rimanere, operare dall'interno, rifugiandosi nella vita interiore e cercando di rinnovare la Chiesa e la società cristiana in Italia senza polemica aperta, ma con la pratica, affermando e propagandando la verità come la si sentiva, ma senza combattere apertamente contro quello che poteva apparire menzogna ai profani, ma era soltanto esteriorità senza significato.

Il significato stava nella vita interiore, nella coltivazione del sentimento religioso e dell'amicizia religiosa. Ecco come si esprime il protonotaro apostolico Piero Carnesecchi nelle sue lettere a Giulia Gonzaga. Si avverta che per cautela (erano sorvegliati dall'Inquisizione) il Carnesecchi si esprime in terza persona, scrivendo di sé come se un altro informasse la Gonzaga:

> Questa [lettera] pare che gli abbia dato l'anima e la vita, nonostante che si fosse potuto giudicare tutto il contrario, vedendolo lagrimare quando fu giunto a quel passo che parlava del morire volentieri di donna Giulia, se accompagnata con un tale amico come lui; se non si fosse saputo che era per tenerezza di cuore, causata dal vedersi corri-

> spondere cortesemente e affettuosamente da donna Giulia ne l'amore che le porta, il che fa ch'egli si tenga beato in questo mondo. E certo, signora mia, è una bella cosa l'amicizia, massime quando è nata da oneste cause, e cresciuta e confermata con gli anni e col giudizio ed a l'ultimo terminata con Dio.

In un'altra lettera il Carnesecchi difende, contro un ammonimento della Gonzaga, l'estasi religiosa,

> quella buona, che ne fa talvolta salire con l'ali del pensiero al cielo, e quivi parlare con gli angeli faccia a faccia; della qual sorte dice Carnesecchi esser quella che ha talvolta provato esso, scrivendo a donna Giulia, in quanto gli pare... di essere e di parlare quasi con un angelo.

Le espressioni, che ci appaiono retoriche ed iperboliche, non debbono trarci in inganno: questi sentimenti erano tanto seri che tennero il Carnesecchi in Italia, mentre avrebbe potuto fuggire: e rimanere in Italia significò per lui subire processi e infine morire giustiziato come eretico relapso, cioè ricaduto nell'eresia, dopo avere abiurato. Infatti, come tanti altri seguaci del Valdés o appartenenti ad altri gruppi italiani favorevoli alla riforma luterana, anche il Carnesecchi si era proposto il problema della fuga davanti alla persecuzione. Era fuggito nel 1549 il vescovo Pier Paolo Vergerio, antico legato pontificio; era fuggito nel 1542 l'agostiniano Pier Martire Vermigli, capo del circolo filoriformatore di Lucca; erano fuggiti nello stesso anno anche Bernardino Ochino e Celio Secondo Curione: e ricordiamo solo i nomi allora ed ora piú noti e piú celebri; era fuggito nel 1551 il marchese Galeazzo Caracciolo. Calvino, e con lui molti altri intransigenti avrebbero voluto che, se non tutto il comun gregge, almeno i pastori, i capi rimanessero a combattere, affrontassero il martirio: non stimavano molto questi riformatori che non lottavano. Ma – rispondeva un italiano, rimasto anonimo – né i principi né le città possono appoggiare la Riforma in Italia, come principi e città appoggiano la vostra riforma in Zurigo, in Ginevra, in Germania: e in questo caso partire, fuggire, andare in esilio vuol dire lottare dell'ultima forma di lotta che rimane: quella del manife-

stare, del denunciare, del protestare, del creare comunità in altri paesi. Meglio che rimanere in patria, cedere, tacere.

In una situazione del genere anche il Carnesecchi s'era proposto il problema della fuga. Ma l'aveva risolto negativamente, ed ecco perché, con le sue parole:

> Posso dire con verità che questo solo [cioè «l'amore e l'osservanza ch'io porto a donna Giulia»] basti a contrappesare ogni inclinazione che ho da quella banda; e non è perché questa sia debole e leggera; anzi è tanto gagliarda e veemente che ho talvolta paura del giudizio di Dio a resisterle, massime essendo conscio a me stesso di restare per rispetti piú presto umani che altrimenti.

Per rispetto al sentimento religioso e alle speranze della Gonzaga nelle possibilità d'un rinnovamento religioso nel senso da loro desiderato ed ampliato anche in Italia, il Carnesecchi aveva dunque rinunziato alla fuga davanti alla persecuzione. Com'è noto, pagò la rinuncia con un avvilente processo e con la condanna alla morte dell'eretico, nel 1567.

Non erano soltanto sentimenti personali: c'era anche una speranza di tipo millenaristico, analoga a quella che ai primi del secolo avevano coltivato gli amici del Contarini. Erano tanti, sembravano essere tanti i segni dei tempi che annunciassero prossima la venuta di un papa che risolvesse le controversie fra i cristiani d'Occidente e permettesse cosí la riunione con quelli d'Oriente e la conversione degli infedeli, maomettani ed ebrei! Sempre il Carnesecchi racconta di due maomettani, turchi, che nella moschea di Costantinopoli s'eran messi a predicare la verità cristiana, ed erano stati lapidati ed arsi. E commenta che s'avvicina il tempo

> quando piacerà a Dio di fare che tutto sia un ovile e un pastore... Anche molti giudei sono illuminati, ma... non si risolvino a pigliare il battesimo, perché vogliono aspettare che siano terminate le controversie che veggono esser tra noi cristiani circa le cose della fede. Ora staremo a vedere quello che Dio vorrà fare, attendendo a pregare Sua divina maestà che ci conceda un pastore, il qual sia atto a congregare e riunire insieme le povere pecorelle smarrite, intro-

ducendo nelli buoni e salutiferi pascoli quelle che non vi sono ancora entrate, e riducendovi quelle che ne fussino uscite.

Ormai, mentre il Carnesecchi scrive queste parole, le implicazioni eterodosse del misticismo e dell'evangelismo del gruppo valdesiano napoletano e del circolo di Viterbo sono diventate chiare, e i riformatori cattolici (il vescovo Giberti, il cardinale Seripando, il cardinale Reginaldo Pole, Vittoria Colonna) si stanno separando dagli eretici, cioè da quelli che si accostano decisamente ai riformati d'oltralpe. Ma quanta malinconia, pur nella fierezza dell'uomo che pensa solo alla verità religiosa, in queste parole di Bernardino Ochino, il grande predicatore ascoltato dalle folle e riverito dall'imperatore Carlo V:

Dapoi, adunque, Italia mia, che con la voce non posso per ora piú predicarti, mi sforzarò scrivere: e in lingua volgare, acciò sia piú comune; e pensarò che Cristo abbi cosí voluto accioché io non abbi altro rispetto che alla verità. Mi sforzerò di scrivere per i miei amici rimasti in patria, mentre qui predico a ben pochi.

Oltre il vasto circolo valdesiano, col quale si collega anche il circolo che si riuniva a Viterbo attorno al cardinale Reginaldo Pole (e anche in questo circolo ritroviamo una gran dama, Vittoria Colonna, l'amica di Michelangelo e poetessa religiosa), non si può parlare di veri e propri circoli evangelici, ma piuttosto di centri di propaganda luterana o zwingliana, in Lombardia (Cremona), per non parlare della ripresa dei valdesi, che aderiranno alle dottrine zwingliane e poi calviniste; in Toscana, a Lucca; in Venezia e nella Terraferma veneta; intorno a Renata di Francia a Ferrara (ma fu soprattutto un piccolo circolo di corte).

Ma questa è altra storia: siamo fuori dell'evangelismo e del movimento di riforma religiosa non appoggiato alle nuove organizzazioni ecclesiastiche d'oltralpe, e siamo entrati nella storia dell'eresia. L'evangelismo e il valdesianesimo confinano da una parte con il movimento e le correnti dette di riforma cattolica, perché per figure come quelle del cardinale Pole, del cardinale Morone, del car-

dinale Contarini, di Vittoria Colonna, non si può certo parlare d'altro; e dall'altra parte con le eresie piú radicali ed estremistiche. La distinzione fra interiorità ed esteriorità contribuisce ad aumentare l'incertezza e l'ambiguità psicologica dei seguaci dello spagnolo, quando essi non sanno riprendersi a tempo, e questo permette di insinuare motivi di dottrine eterodosse anche negli ambienti meno consapevolmente favorevoli ad esse. Ma ciò nonostante va ricordato che Calvino non riconosceva come affine al suo lo spirito religioso del Valdés, e lo considerava quasi con la stessa diffidenza che i cattolici cominciarono presto a mostrare per la dottrina della giustificazione per fede.

Gli eretici del movimento riformatore italiano *

Nel 1542 fu istituito in Roma il Sant'Uffizio della Inquisizione, con lo scopo di accentrare e controllare l'opera delle inquisizioni locali delle varie diocesi. Si può dire che questo fatto conducesse alla cristallizzazione delle varie tendenze favorevoli alla riforma della Chiesa e della società cristiana fino ad allora fluide ed incerte. I vari ambienti, misti di ecclesiastici e di laici, di teologi e di politici, di artisti e di letterati, di gentiluomini e gentildonne, che vengono chiamati tradizionalmente «Circolo del Valdés», «Circolo di Viterbo», «Circolo del Giberti», «Circolo di Lucca», ne furono impressionati. Si fece chiaro, per le fughe improvvise in terra protestante di alti personaggi, a poca distanza di tempo gli uni dagli altri, quello che alcuni teologi piú intransigenti avevano capito o intuito da tempo. Si rivelava la vera sostanza di quelle dottrine spirituali e mistiche, di quell'evangelismo paolino, che era sembrato dovessero permettere di accogliere le istanze religiose e le interpretazioni dogmatiche proposte da luterani e zwingliani e da altri (fra i quali il non ancora celebre Giovanni Calvino) tuttavia senza costringere a rompere l'unità della Chiesa; promettendo anzi di ricostituirla, o addirittura di avviare alla conversione gli infedeli. Si scopriva ora che la vera sostanza di quelle dottrine era ereticale. Non si era trattato in molti casi di scarsa chiarezza dottrinale, ma di vera e propria abilità propagandistica, protestante – perfidia ereticale, diranno i cattolici: presentando le nuove dottrine dal lato positivo senza chiarire le loro implicazioni negative, molto materiale era stato diffuso; certo era stato scoperto prima o poi, il

* [In «Terzo programma», 1961, n. 3, pp. 65-75 (*Bibliografia*, 528)].

suo carattere; ma intanto era stato letto, era penetrato nelle menti, soprattutto nei cuori, nei sentimenti.

In molti casi si trattava di un interessamento irrequieto, di un appassionarsi indeciso per i problemi religiosi. Uno dei maggiori polemisti cattolici, Ambrogio Catarino, lo descrive cosí, con l'efficacia che viene dall'odio e dal disprezzo:

> La curiosità et presunzione humana, venuta oggi a tanto, che ciascuno di qual vuoi conditione, cosí femina, come maschio, cosí idiota, come letterato, vuole intendere le profondissime questioni della sacra theologia e «divina scrittura» ed essere informato de' modi e delle cause de la giustificazione, della facoltà del libero arbitrio e della grazia, degli abissi della Provvidenza e prescienza e predestinazione di Dio, degli effetti della fede e delle opere e di molte altre cose simili, circa le quali anche i grandi ingegni, pur assidui studiosi delle sacre lettere, appena ce ne hanno dato piena e certa resolutione.

In molti casi era stata propriamente esperienza religiosa, sentimento e passione di vita mistica e ascetica, che non sapeva risolversi a condannare la dottrina della giustificazione per la fede, cosí attraente e cosí corrispondente alla sensibilità religiosa del tempo.

Alle fughe e all'istituzione del Sant'Uffizio si aggiunse il fallimento del Colloquio di Ratisbona: era sembrato che si potesse trovare una formula di compromesso sulla dottrina della giustificazione per la fede, e i teologi di spiriti mistici e umanistici insieme, secondo la tradizione erasmiana, che vi avevano partecipato, erano rimasti soddisfatti. Ma Wittenberg, cioè Lutero, da una parte, e Roma dall'altra, rifiutarono quella formula di pace e di concordia che aveva elaborato Gasparo Contarini. Nel 1547 la formula di Ratisbona verrà di nuovo proposta al concilio di Trento, dai cardinali Gerolamo Seripando e Reginaldo Pole, ma non verrà accolta. Cosí, in Italia, rimane tanta piccola gente e con loro quei grandi uomini e quelle gentildonne, cercando di operare secondo il loro sentimento, ma sempre piú isolati; le gentildonne, si ritiravano nelle corti o presso monasteri, mentre gli uomini di Chiesa, grandi o piccoli, si rassegnano o si mettono a lottare non

solo contro l'eresia espressa, ma anche contro lo spirito di novità. È il caso del Seripando, che nel 1548, come dice il nostro grande storico Federico Chabod, «trapassando subitamente dalla fiducia d'un tempo allo sconforto piú amaro, riducendosi a temere di tutto, anche delle cose piú sicure, anche della propria ombra, si disponeva a provvedimenti, gravi non tanto per quel che sancivano contro le persone dei colpevoli, quanto per le restrizioni apportate alle discussioni in genere».

Ma la propaganda protestante non si era fermata ai circoli del Valdés e di Viterbo, era penetrata largamente fra maestri di scuola, piccoli letterati, artisti e artigiani, e anche fra contadini, fra medici e giuristi, fra i mercanti di Lucca, fra gli studenti di Padova: con sfumature zwingliane e poi calviniste, con sfumature luterane; e presto aveva cominciato a diffondersi l'anabattismo, che era considerato eresia anche da luterani, zwingliani e calvinisti. Tutto questo mondo clandestino, molto piú attivo e vivace di quanto non sia apparso per molto tempo agli studiosi, come mostrano ora le ricerche di Aldo Stella, è in continuo movimento fra i paesi d'oltralpe (specie i cantoni svizzeri) e gli stati italiani, e fra stato e stato d'Italia. È quello che dà materia ai processi e alle condanne. Non è solo un mondo di martiri e lottatori per la fede; ci sono molti casi di incertezza, che si manifestano con le abiure, e poi con il ritorno all'ispirazione ereticale e con nuove abiure. Molta eco ebbe la sorte di un luterano che aveva abiurato e che cadde in disperazione perché credeva di avere rinnegato Cristo. È il caso dello Spiera. Ecco come ne parla il Vergerio:

> Ed a questo proposito fu un giorno uno di quegli che attendevano all'infermo, che essendo corrucciato con lui perché avea fatto un gran contrasto per non si lasciar pascere, disse: «Voi siete un matto frenetico di vostra volontà e ostinazione maledetta e volete poi dire che Dio vi ha tolto la fede». Ed esso rispose: «Fratello, prendila come tu vuoi, ché in ogni via tu vedrai la giustizia e l'ira di Dio sopra di me; io pur so di non esser frenetico, ma so che son privo di quegl'istrumenti co' quali si può apprendere la misericordia di Dio e sperare in essa, e so che già son dan-

nato come Cain e Giuda. Ma se pur tu vuoi dire che da poco in qua io sia diventato frenetico e matto di assai savio che tu sai io soleva essere, anche questo è giudicio di Dio il quale pure per il peccato della negazione mia vergognosissima mi ha tolto l'intelletto». E qui disse: «Questo è il proprio della carne, il voler calunniare le vendette e opere di Dio ed interpretarle secondo il suo goffo discorso». E toccò una parola di un certo filosofo (e volle dire il Peretto) il quale già circa vent'anni scrisse un libretto ereticissimo, dove voleva provare che tutti i miracoli che Cristo avea fatto erano tali che anche naturalmente si sarebbero potuti fare. E concluse che l'uomo animale invero non può conoscere e gustare i segreti e le mirabili opere di Dio, né sa conoscere e confessare la sua potenza e il suo giusto giudicio, ma volle attribuire ogni cosa alle cause naturali. E disse: «Volesse Dio che questa mia fosse una pazzia e frenesia e totale alienazione di mente, che almeno sarebbe da sperare qualche cosa de' fatti miei; ma conosco bene io con grandissimo mio danno – cosí nol conoscessi io! – che ella non è pazzia, e so pur troppo che male è il mio». E sospirava e piangeva caldamente e dico che se lo aveste veduto, vi sareste incantato, come anche noi.

Si noti che per il disperato luterano Francesco Spiera, che fece tanta impressione agli italiani ma fu considerato con un certo disprezzo da Giovanni Calvino, il Peretto, cioè il filosofo Pomponazzi, era «ereticissimo». Eretico miserando, folle, Francesco Spiera, per il suo vescovo, per i cattolici del suo tempo; figli di Satana per Francesco Spiera, per il Vergerio, per i loro amici, vescovi e cardinali della Chiesa cattolica. Ma ereticissimo per gli uni come per gli altri il «filosofo naturale» condannato già agli inizi del secolo dai padri del concilio lateranense quinto. Forse questo particolare può rendere evidente, come un simbolo, il cambiamento di atmosfera intellettuale che era intervenuto tra la fine del Quattrocento e la metà del Cinquecento per l'erompere delle discussioni religiose. Si tratta di questioni fra gente tormentata dalla preoccupazione della salvezza dell'anima propria ed altrui; certo, questo non impedisce che la Chiesa perseguiti duramente gli eretici, come essa ritiene suo dovere di fare.

In questa situazione, si sviluppa e si diffonde fra gli

eretici una dottrina che vien chiamata nicodemismo, dal nome di Niccodemo, il personaggio evangelico che andava a visitare Gesú Cristo di notte, per non essere riconosciuto e perseguitato. Sulla base del motivo erasmiano e valdesiano della distinzione fra esteriorità (da non combattere, ma da considerare indifferente) e interiorità (unica importante) si sviluppa l'idea che il buon cristiano (luterano, zwingliano, calvinista, anabattista) può vivere in terra cattolica, comportandosi esteriormente da buon cattolico, senza bisogno di propagare la vera fede, cioè le sue dottrine, e di combattere per essa, o di fuggire come pure facevano tanti, e anche interi gruppi di famiglie, come quelle lucchesi, per andare dove la si potesse praticare apertamente. Hanno un bel combattere i pastori calvinisti contro questa pratica: essa si diffonde largamente, soprattutto fra gli anabattisti, che rifiutano non solo tutte le istituzioni ecclesiastiche, ma anche tanta parte delle istituzioni civili e che sono quindi perseguitati con particolare asprezza, mentre d'altra parte coltivano intensamente la imitazione di Cristo, le attese millenaristiche, la riflessione interiore.

Nella vita d'esilio gli eretici italiani che non vengono assorbiti dalle Chiese ufficialmente riconosciute nei paesi che li ospitano, continuano, o mescolandosi agli anabattisti, o vivendo ai margini delle università e delle imprese tipografiche-editoriali (aiutati da qualcuno che pure amava presentarsi in maniera piú conformista, come il Perna a Basilea), la prassi nicodemitica, mostrando semmai in terra che credevano piú libera di quella che avevano lasciata, maggiore intraprendenza nelle discussioni. Fra di loro si sviluppano dottrine teologiche ed ecclesiologiche che sono destinate ad operare nella storia delle idee e della vita religiosa e intellettuale europea, tanto che nel secolo scorso si è giunti ad attribuire a quegli uomini addirittura il pregio di precursori delle idee liberali.

Ma procediamo con ordine. Nell'esilio, molti dei profughi italiani entrano nelle comunità o chiese delle città e dei paesi che li ospitano e dei quali acquistano il diritto di cittadinanza, esercitandovi la loro attività; molti vi assumono anche funzioni importanti, come il vescovo

Pier Paolo Vergerio, che diviene consigliere del duca del Württemberg e si dedica a una vasta e attiva propaganda luterana, in Italia e fra gli emigrati italiani, tanto che a qualche storico, come il Church, è sembrato di poter affermare che tentasse addirittura di diventare il vescovo di una ipotetica chiesa protestante italiana in esilio. L'opinione del Church non ci sembra accettabile, perché troppo grande era la diversità delle tendenze religiose e dottrinali tra gli emigrati; difficile vedere come si potessero tenere insieme i calvinisti di Ginevra con a capo Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, e il conte Celso Martinengo della nobile famiglia bresciana, gli zwingliani di Zurigo con Pier Martire Vermigli, gli erasmiani sospetti di anabattismo di Basilea con a capo Celio Secondo Curione, per non parlare di un uomo irrequieto come Bernardino Ochino, e dei gruppi anabattistici sempre piú forti. Piú facile era la polemica antiromana, che assume spesso toni violenti e virulenti, ma non manca di abilità, poiché usa non il latino, ma il volgare, e conosce non solo l'opuscolo, ma il foglio volante, come dice chiaramente il Vergerio stesso a proposito della sua propaganda contro il concilio di Trento:

> Io mosso dallo spirito del Signor mi posi a scriver nella mia lingua nativa, e sparger per l'Italia alcuni fogli, i quali potevansi comodamente rinchiuder nelle lettere, il che non havrebbesi potuto far de' libri, o non cosí presto, né in tanta quantità, né con cosí poco pericolo, che gl'Inquisitori non gli cogliessero; e alcuni ne furono voltati nel tedesco, alcuni in francese, e volavano attorno quasi come diligenti messaggeri, che portasser novelle alle chiese della qualità del concilio, che faceasi in Trento. Procedendo poi il papa piú oltre e havendovi convocati ogni dí de' nuovi vescovi, e di nuove maschere, io veniva procedendo co' i miei fogli e spargendogli, di maniera che io mi ritruovo di haverne divolgati fino a XX, su diversi articoli tutti al concilio appartenenti. La mia intention fu, di venir scoprendo (tal qual'io mi sia) le insidie e le malvage arti, che nel far di quel concilio alla giornata adopravansi, e quantunque io non gl'habbia potuto scoprir tutte, e chi potesse!... i figliuoli delle tenebre sono piú astuti e malvagi nel tesser e coprir i loro inganni che non sono i figliuoli della luce accorti e

diligenti in sapergli palesar, io mi do ad intender d'haverne scoperto qualche parte, con l'aiuto del Signore.

Gli esuli potevano dunque trovarsi d'accordo per la parte negativa, cioè nell'avversione verso la tirannide romana sulle coscienze e nel rifiuto della tradizione, della disciplina teologica e intellettuale cattolica che diveniva, come s'è visto, sempre piú rigorosa e accentuava il rifiuto, anzi la proibizione, di discutere sugli argomenti controversi piú attuali e vivaci. Ma qui cessava l'accordo e quella certa tal quale unione fra compatrioti, non lucchesi soltanto o milanesi o veneti o napoletani, ma propriamente compatrioti italiani, che ogni tanto sembra rilucere, come un rapido lampeggiare, in qualche lettera, in qualche relazione. E fra gli eretici, zwingliani, calvinisti, già divisi fra loro, ma su un piano di parità, ecco gli arcieretici e eretici propriamente detti: gli anabattisti e le tendenze dei puri «spirituali» come si chiamavano i valdesiani ed affini, i quali arrivano fino a rifiutare il battesimo perché fatto esteriore e che non tocca la coscienza, o addirittura fino a criticare il dogma trinitario e a reinterpretare in maniera quasi razionalistica la dottrina dell'incarnazione.

La parte strettamente teologica delle dottrine antitrinitarie è stata la piú caduca, la piú variabile e piena di sottigliezze controversistiche. Il suo significato storico sta nel tentativo di fornire, partendo dalla interpretazione letterale del Vecchio e del Nuovo Testamento, un fondamento alla dottrina della vita del buon cristiano come imitazione di Cristo: sembrava che non si potesse chiedere l'imitazione assoluta di Cristo e la osservanza letterale delle norme evangeliche (non-violenza, povertà, ecc.) se non si dimostrava che il redentore era stato puro uomo, un uomo come gli altri i quali, quindi, lo potevano imitare, e dovevano seguire i suoi precetti, perché divinamente ispirati. C'era forse anche la tendenza a rielaborare radicalmente la teologia cristiana, considerando adulterata tutta la tradizione cristiana dell'età apostolica e dei primi padri in poi. Ma il motivo predominante è l'altro: «la religione cristiana è un insegnamento sovrannaturale che insegna la vera via di pervenire alla vita eterna» («doctrina coelestis docens veram viam perveniendi ad

aeternam vitam»). Gli uomini sono mortali non solo di corpo ma anche di anima: immortali si diventa solo seguendo il metodo insegnato da Gesú Cristo.

La conseguenza di quelle speculazioni sulla trinità e di quella scrupolosità nell'osservanza letterale dei precetti evangelici si traduceva in pratica in un pacifismo assoluto (che giungeva alla negazione del diritto di autodifesa e dell'obbligo di difendere la patria anche contro gli infedeli): in un rigore di vita assomigliante a quello degli anabattisti e dei quaccheri; e, nei rapporti con le varie chiese e sette cristiane, nella dottrina della completa indifferenza e inutilità di ogni esteriorità, di ogni distinzione dovuta a differenze formali (dogmatiche, dottrinali) o istituzionali (organizzative). Tipico è il fatto che Fausto Sozzini, quegli che a ragione o a torto ha dato il nome a questa corrente ereticale, pur diventando il consigliere e la guida intellettuale dei «fratres poloni» o ariani cosiddetti perché accusati di rinnovare l'eresia di Ario, non poté mai entrare nella loro comunità, perché rifiutò sempre di sottoporsi al nuovo battesimo ch'essi chiedevano. Non perché egli considerasse valido il battesimo cattolico ricevuto a Siena alla sua nascita, ma perché considerava anche il battesimo un fatto esteriore, inutile per un cristiano. Infatti questi uomini amavano chiamarsi non «veri cristiani», ma semplicemente «cristiani».

Con la protezione di qualche alto personaggio dell'aristocrazia polacca, convinto dal proprio sentimento religioso, queste dottrine, mescolate con le istanze anabattistiche di rifiuto delle istituzioni giuridiche, politiche, sociali, ecclesiastiche, allora esistenti, si diffusero largamente fra la piccola nobiltà polacca e fra i contadini e artigiani tanto delle regioni prossime al mar Baltico, a settentrione, quanto di quelle delle montagne transilvane, a mezzogiorno. E molti italiani, a cominciare dal senese Fausto Sozzini, dal piemontese Giorgio Biandrata, dal lucchese Niccolò Buccella, da Marcello Squarcialupi di Piombino, si rifugiarono da quelle parti. Si trattò di giuristi, medici, filosofi di professione. Ma un letterato fiorentino che li conobbe e non li seguí, ci dà notizia di un altro tipo di emigranti italiani che aveva avuto occasione di conoscere

in Cracovia: egli racconta in una lettera come nell'antica città ci fossero solo una diecina d'italiani che si occupavano di mercatura e di arti meccaniche, il resto erano ciabattini, muratori, spazzacamini, piccoli trafficanti e merciai di ogni genere, allevatori di pollame e cosí via, fra i quali si avevano differenze innumerevoli di opinioni religiose. In una cosa sola andavano d'accordo: «Nova sibi Hierusalem fingunt, sedem Imperii»: s'immaginavano che stesse per venire una nuova Gerusalemme, capitale d'una nuova società: «fore ut magni olim reges mercenaria opera victum quaerant, quorum alii totos dies inclusi in fabrica traducat, reconcinantes alii veteres calceos, alii evertentes focum»: nella nuova Gerusalemme quelli che erano stati gran re si guadagneranno di che vivere come lavoratori salariati: alcuni passeranno le giornate chiusi nei cantieri, altri aggiusteranno scarpe vecchie, altri baderanno a tener vivo il fuoco.

L'attesa millenaristica e utopistica, che è di carattere sociale (nel senso di preconizzare una società egualitaria), e insieme universalistico (nel senso della conversione degli infedeli e della concordia universale cristiana) si configura in questi ambienti come rivendicazione dell'autonomia della vita religiosa, individuale e associata, dalle strutture tradizionali, statali, civili, giuridiche, ecclesiastiche. Si configura insomma come rivendicazione della tolleranza religiosa, ossia della garanzia che l'autorità civile, lo Stato, non deve perseguire al pari di un delinquente o di un criminale, l'eretico, colui che professa concezioni della vita cristiana differenti da quelle professate, in questo e quello stato, dalla Chiesa riconosciuta dall'autorità civile stessa. Per la Chiesa cattolica, e poi, sul suo esempio, per i luterani, per i calvinisti, per gli anglicani, si trattava di tollerare quei corpi estranei che sono gli eretici; per Fausto Sozzini, per Jacopo Aconcio, per Mino Celsi, per Sebastiano Castellione si trattava, come del resto ha rilevato anche il grande storico e giurista liberale Francesco Ruffini, di riconoscimento della libertà religiosa. In questo senso l'interpretazione liberale ottocentesca dell'importanza degli eretici italiani del Cinquecento e dell'idea della tolleranza religiosa da essi proposta,

per la storia del liberalismo conserva un suo significato.

Jacopo Aconcio dall'Inghilterra (ma pubblicando a Basilea), Fausto Sozzini dalla Polonia, Sebastiano Castellione da Basilea (ma scritti del Castellione e del Sozzini e del Celsi saranno stampati o ristampati ad Amsterdam) fanno sentire in sostanza la stessa voce. Ma la loro voce non chiede soltanto libertà di opinione religiosa e tolleranza. C'è, nel profondo di essa o emergente in superficie, quell'altro motivo, che nel Cinquecento si presenta come ereticale quasi allo stesso modo delle concezioni antitrinitarie e anabattistiche, e non è tuttavia di carattere razionalistico o prerazionalistico, né giuridico-politico, ma schiettamente religioso, e si ricongiunge alle attese millenaristiche ed ecumeniche della fine del Quattrocento e dei primi del Cinquecento. A questo motivo, appunto, va dato maggior rilievo di quello che non permetta di dargli il riferimento, pur doveroso, alla storia della tolleranza o libertà religiosa. Il concetto di tolleranza rientra nella prospettiva storiografica dei secoli XVIII e XIX, dobbiamo tenerlo presente se non vogliamo ridurre e rimpicciolire, anzi deformare, la nostra prospettiva storiografica, e se non vogliamo rinunciare a cercar di cogliere la realtà storica di quel movimento religioso ereticale di italiani dispersi per l'Europa. Non si trattava soltanto di un'affermazione razionale, né, come è stato anche suggerito da un punto di vista sociologico, della elaborazione di una teoria che li giustificasse da parte di gruppi di esuli sradicati dalla patria e fuori di ogni organizzazione ecclesiastica, si trattava anche di una posizione di gruppi o corporazioni universitarie, condivisa, nel Cinquecento, dalla *respublica litterarum*, cioè dalla società civile dei letterati, degli studiosi. Insomma non ci troviamo dinanzi alla teorizzazione di una richiesta negativa (libertà religiosa come immunità da persecuzione), ma ad un'affermazione positiva, sia pure, nel suo tempo, utopistica. La indifferenza per le formulazioni dogmatiche anche piú venerande e la conseguente affermazione della libertà di professione religiosa avevano anzitutto un limite, un orizzonte preciso: valevano entro l'ambito del cristianesimo, perché anche l'esclusione dell'uso della forza verso gli infedeli e i pagani

era proposta in vista della loro conversione. E la base della speranza nella conversione degli infedeli e dei pagani, che era del resto analoga, sia pure con segno inverso, a quella che animava in campo cattolico lo spirito missionario, era l'idea della pacificazione fra i cristiani: fra cattolici romani, greci scismatici, e protestanti delle varie tendenze. L'indifferenza alle questioni dogmatiche era frutto della tendenza a ridurre al minimo i contrasti dottrinali e intellettuali, filosofici, speculativi, per rendere possibile l'unità psicologica, morale, religiosa nel senso piú semplice ed elementare.

Dirà il fiorentino Francesco Pucci, ch'era stato in rapporto col Sozzini:

> Noi siamo molto vicini al termine nel quale Sua Divina Maestà è per venire a tener corte sopra 'l monte Sion, con un consistorio di senatori purissimi et candidissimi, nettando la terra di molti malcredenti e malviventi, cocendo e spumando piú volte le carnali nationi del mondo, et rinovellando la chiesa et il christianesimo in guisa, che la volontà di lui sia fatta in terra come in cielo,... onde ho concepito un corpo di dottrina et di interpretatione tanto accordante con la ragion commune et con la natura, con i santi padri antiqui et moderni, che non può se non piacere alle persone che di ragione si appagano, et confonde i contradicenti non essendo in esso quelle assurdità et ritirate vergognose, le quali impediscono molto il corso et progresso della nostra religione fra le nationi che non vi sono allevate et avvezze, et servono di coperta et di scusa a gli heretici ribellanti dalla communione de' santi a' quali basta imbrogliare et prolungar la lite et fuggire il giuditio degli huomini leali et della moltitudine fedele, che non resiste alla natura ne' al santo spirito.

Questa dottrina, che il Pucci aveva appreso girovagando dalla Francia alla Polonia, all'Inghilterra, consisteva pur sempre nella riduzione dei dogmi, nell'indifferenza per le distinzioni giuridiche e filosofiche. Soltanto che il Pucci sperava di farla proclamare, la sua dottrina, questa volta, da un papa: a papa Clemente VIII infatti è rivolta la supplica che contiene le frasi sopra ricordate. Il Pucci finí in Castel Sant'Angelo dove ebbe rapporti con Tommaso Campanella. Ma questa è un'altra storia.

Tradizione ecclesiastica e storia cristiana nel pensiero degli eretici italiani del Cinquecento *

Nella sua lettera di congedo del 1557 ad Alfonso d'Avalos, marchese di Pescara, suo antico principale, Francesco Betti esprime alta meraviglia perché nessuno, prima dei riformati svizzeri, presso i quali s'era rifugiato, gli aveva parlato dell'esistenza dei valdesi, la storia dei quali egli cita a prova della esistenza di una tradizione apostolica non romana:

> Et se voleste voi di questo, ch'io ho detto, venire a piú particolar notitia, vedete il catalogo de' testimoni della verità, che avanti la età nostra contraddetto hanno al papa, raccolto da Mattia Flacio Illirico et istampato in Basilea dall'Oporino, che ci troverete di bello... Ma noi ne abbiamo pure un chiarissimo et fresco essempio, il quale non leggiero indicio ci può dar de' tempi dalla nostra memoria piú lontani. Che si sapeva egli, avanti che Luthero cominciasse a predicare contro la Romana Chiesa, che ci fossero in alcune valli et montagne di Piemonte numerosi popoli chiamati valdesi, i quali avevano in abominatione le dottrine papistiche? Et pure vi erano. Et nondimeno, se si andasse per l'Italia hoggidí addomandandone, pochissimi si ritroverebbono che alcuna notitia ne havessero. Et chi sa se a voi ancora parrà ella cosa nuova? Ma investigatene, se nol sapete, che ritroverete la cosa star cosí. Che quantunque la dottrina loro non fosse sí purgata et netta, che ricevuto non havesse alcuno imbrattamento delle papesche abominationi et heresie, nondimeno quanto alle cose piú sostantiali ella era assai tolerabile et da non schifarla. Oltre acciò, egli è pur cosa al mondo manifestissima che, in-

* [Inedito, ms senza titolo nelle carte di D. Cantimori. Redatto per una trasmissione del Terzo programma della Rai, nel 1961].

torno a cento anni prima che Luthero predicasse, molti boemi ci haveva, che della pura dottrina vangelica et degli errori della Romana Chiesa gran lume da Dio per mezzo di Giovanni Hus havevano ricevuto. Il quale Hus, pel mezzo de' libri di Giovanni Viclevo inglese, la cognition di queste cose, come Dio volle, havuta haveva. Fede di ciò che io dico può veramente farne il martirio che non pure il detto Hus, ma ancora il suo discepolo Girolamo da Praga... riceverono costantemente... Et quantunque non havesseimo noi contezza alcuna né de valdesi, né di altri, ne' quali la vera Chiesa di Dio continovata fosse, egli non segue che perciò non ci sieno stati sempre alcuni, ne' quali continova ella sia stata [1].

Non sarà utile soffermarsi molto sulla conseguenza che il Betti trae da queste constatazioni, conformemente a una delle linee direttive piú comuni della controversia dei luterani, degli zwingliani e dei calvinisti, quando asserisce: «Non leggiero essempio ci può esser questo delle memorie piú lontane». La ricerca dei precedenti, allo scopo di giustificare con l'autorità che sembra provenire dall'antichità la propria posizione, non è certo una novità del Cinquecento ereticale; tuttavia – come ha dimostrato il Polman nella sua tesi lovaniense – questo criterio è stato praticato con particolare intensità e frequenza dai controversisti protestanti e specialmente calvinisti di quel secolo, ed è stato, si può dire, da essi elaborato a sistema, fino a poter parlare di prevalenza dell'interesse storico nella controversia confessionale. Ma si rimaneva nella controversia, anche se in una controversia molto interessante per la storia dell'elaborazione del metodo storico. Le pagine del Betti sui valdesi sono interessanti per quel loro carattere di scoperta, ma la ricerca delle memorie piú lontane è rimasta solo accennata: e in sostanza il Betti accetta lo schema semplicistico del catalogo dei «testes veritatis», che ammette i valdesi, ormai entrati nella sfera della Riforma calvinistica, ma esclude i movimenti ereticali medievali.

[1] *Lettera di Francesco Betti romano all'illustrissimo et eccellentissimo S. Marchese di Pescara, suo padrone, ne la quale dà conto a Sua Eccellenza de la cagione perché licentiato si sia dal suo servigio, Zurigo 1557, 16 ottobre.*

Quella meraviglia del Betti è anche indizio di una preesistente ignoranza o, se si vuole, di un disinteresse per, non diremo la storia, ma il passato lontano della Chiesa, ignoranza e disinteresse che solo la preoccupazione religiosa – la conversione personale e il desiderio di rinnovamento della Chiesa – aveva scosso. Questo atteggiamento di disinteresse storico è comune alla maggior parte degli eretici italiani cinquecenteschi di origine non ecclesiastica: anzi, direi di conoscere una sola eccezione, sulla quale dovrò fermarmi un po' piú avanti. L'interesse storico negli altri è modellato su quello dei Centuriatori o di Melantone, e non presenta novità. Del resto, neppure l'arcieretico del secolo, Fausto Sozzini, nella sua prima opera, *De auctoritate fidei christianae*, si preoccupa troppo di riconsiderare il passato della cristianità, ma egli mostra anche scarsa cura di informarsene in qualche modo. Da una parte, questo si spiega con la preoccupazione fondamentale del Sozzini, che era volta al futuro, all'al di là (salvezza dell'anima propria, dovere di carità di comunicare al prossimo la vera via per la salvezza), ma dall'altra, nel *De auctoritate* troviamo elementi per una spiegazione piú precisa: in quella che potremmo chiamare forse un'idea, implicita, certo, e non chiaramente espressa, ma tuttavia evidentemente presente, della continuità della propria concezione della fede cristiana con quella tradizionale, quella che si suole oggi chiamare «medievale».

Egli, infatti, si richiamerà piú tardi, come per ricordo di antiche letture, a un'affermazione di Pico della Mirandola (1582):

> Si bene memini, Picus (vir sublimis ingenii, ut omnes norunt, cuiusque pietatem, quotquot magni sunt ingenii, ante oculos sibi proponere debebant) in quasam ad nepotem suum epistolam aiebat non minus stultus quam noxius esse eorum error, qui de religione christiana dubii haerent.

Ma quello che piú ci sembra interessante per il problema che stiamo trattando è che quello scritto del 1568 concluda con una citazione di Dante, presentata a documento della propria concezione della rivelazione. Meritano di essere prese in considerazione anche le parole che accompa-

gnano la citazione (*Paradiso*, XXIV, 88-111, 63-84, 133-138):

> Visum est hoc loco adscribere carmina quaedam Dantis Aligerii, non modo celebris poetae, sed ingenii acumine et multarum rerum scientia viri aetate sua rari ac singularis, in quibus hac eadem de re agitur. Is igitur in suo poëmate, quod Comoediam ipse vocavit, cantico vigesimo quarto Paradisi, inducit Petrum apostolum interrogantem ipsum, unde nam proficisceretur ea fides, qua se praeditum esse dixerat: se vero ipsum respondentem ad eum, qui sequitur modum:
>
> Se il mondo si rivolse al christianesmo,
> diss'io, senza miracoli, questo uno
> è tal, che gli altri non sono il centesmo.
>
> Che tu entrasti povero e digiuno
> in campo a seminar la buona pianta,
> che fu già vite, et hora è fatta pruno.
>
> Nec aliud quidquam in praesentia iis, quae supra scripsimus, addere volumus. Faxit Deus ut hic noster labor, quamvis imperfectus atque exiguus, in hac mundi aetate, quae praeter omnes alias, quae unquam fuerunt, maxime videtur harum rerum indigere, non prorsus sit inanis.

Non c'è dunque transizione fra la citazione dantesca e la constatazione che il proprio tempo ha bisogno di fede nella rivelazione.

Questa citazione ci appare notevole anche per altri versi: in primo luogo, non si tratta di una delle riesumazioni di invettive dantesche, comuni a un certo momento nella propaganda antiromana (si ricordi la raccolta del Chiminelli) come la conosciamo dal Vergerio e da scrittori posteriori, e che assieme a sonetti di Petrarca e a versi del Berni fornivano un facile arsenale ai polemisti; e questa differenza va sottolineata, perché può essere considerata esempio tipico di una caratteristica particolare degli eretici italiani, intendendo per eretici solo gli anabattisti, i valdesiani, gli spiritualisti e gli antitrinitari, poi sociniani. Essi, pure accettando lo schema: decadenza dopo Costantino o dopo Nicea o dopo Calcedonia – periodo di oscurità – luce e rinascita dopo Lutero, allargano e accentuano lo schema complementare a quello della decaden-

za, che è l'idea dei «testes veritatis» molto al di là della opposizione a Roma. In secondo luogo, con questo richiamo il Sozzini si inserisce con qualche decennio di anticipo in quella rinascita di interesse per il Dante teologo e profeta, che si ha alla fine del Cinquento.

Mi si permetta una breve digressione: può essere una curiosa aggiunta ai libri del Barbi e del Friederich, che non hanno tenuto presente questo aspetto, certo secondario, della storia della fortuna di Dante: ma in realtà c'è stato un ritorno di interesse per Dante, che mi sembra sfuggito agli studiosi, presso teologi italiani e stranieri, e non solo per utilità controversistica, come può dimostrare a un piú accurato esame, proprio anche la controversia fra il Bellarmino e il dotto olandese De Jongh (Junius) sulla interpretazione della *Divina Commedia*, e come testimoniano i richiami del Pucci. Questo senso di continuità immediata si ritrova anche, alla fine del secolo, negli scritti del celebre Francesco Pucci, oggi riportato alla luce, dopo le prime esplorazioni del Radetti e mie, dal Firpo. Per usare le sue parole: la prima ragione che lo facesse certo della sua vocazione profetica era il gusto

> piú che ordinario ch'io ho avuto fin da fanciullo di udire attentamente i propositi et gli uffitii sacri et di studiare gli autori che delle cose divine trattano, secondo l'avviso e costume de' miei parenti, i quali havevano sempre in mano et in bocca la Scrittura Santa, gli scritti del Savonarola et di simili eccellenti predicatori, la *Divina Commedia* di Dante, l'opere piú spirituali del Petrarca, et mi inanimivano ad imitare questi gran lumi della mia lingua et patria.

Ma il Pucci rimarrà fedele alla ispirazione del profetismo millenaristico che si era svolto negli ambienti savonaroliani (notevoli a questo proposito gli studi iniziati dal Weinstein), e risalendo alle origini di esso, scoprirà i patarini, che vedrà, con un parallelo ardito quanto ingenuo, rinnovati addirittura nei calvinisti, negli ugonotti contemporanei di Enrico IV:

> Ad comprimendam superbiam intollerabilemque arrogantiam romanae curiae, cui iam pridem denuntiatum est ab eodem vate Joachimo, qui excidium Graeciae praedixit, et a sancta Brigitta severum supplicium a secta patareno-

rum, quae nunc renovata est et aucta a calvinistis et lutheranis, in qua rex ille [Enrico IV] educatus est, et a turcis, qui sunt in foedere cum adversariis pontificis[2].

Ingenuo il Pucci, perché con simili richiami pretendeva di convincere nientemeno che il Bellarmino, ma anche perché mostra cosí di ignorare che ormai già i Centuriatori, pure esaltando la disobbedienza al papa e alla curia, avevano avvertito che le grandi eresie medievali non potevano essere incluse *sic et simpliciter* nel catalogo dei testimoni della verità, come anche che il Savonarola non poteva essere considerato fra i precursori della Riforma. (L'espressione piú lucida di questa consapevolezza di un distacco e di una differenza si ha in una lettera piú volte citata dell'eretico italo-ungherese András Dudith Sbardellati, per quanto riguarda il Savonarola).

È vero che anche il Bellarmino, il quale non era certamente un visionario ingenuo e indotto come il Pucci (sia detto con buona pace del Radetti e del Firpo!), compara spesso le antiche eresie che va elencando nel suo *Compendium de haeresi* a quelle moderne, identificandole: «Idem hodie lutherani», «Idem libertini in Gallia et Servetus». Ma quello che era nel Bellarmino ricorso a un procedimento tradizionale, che vedeva nelle eresie contemporanee la ripetizione di errori già condannati, non sarebbe propriamente comprensibile nel Pucci, se non si trattasse di un eretico *sui generis*, che voleva restaurare l'unità della cristianità, e che nutriva l'idea di un fondo comune, di una profonda struttura comune, che si rivela qui attraverso quel bizzarro parallelo, invocato allo scopo di persuadere, col ritorno di tanti pericoli (il patarino, il turco), la curia romana a cedere qualcosa del suo prepotere: queste concezioni sembravano l'unico mezzo per la pacificazione e la riunificazione della cristianità.

Non abbiamo prove, nel senso di una documentazione precisa, di citazioni espresse, ecc., che gli scritti di Sebastian Franck fossero letti e adoperati dal Sozzini, dall'O-

[2] [F. PUCCI, *De Regno Christi*, cap. XVI, 320*v* della copia di Dresda (nel ms vi è l'indicazione: «Eretici, 381», ossia il rinvio all'opera di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939)].

chino e dagli altri eretici italiani – ai quali pure il Franck è stato avvicinato dall'ultimo suo studioso, il Räber. Eppure le analogie fra la loro tendenza ad attenuare lo schema della decadenza e degenerazione mediante l'accentuazione e la dilatazione dello schema dei «testis veritatis», inteso quasi come un analogo della «tradizione» cattolica, e la tendenza del Franck alla concezione di una storia cristiana come distinta da quella ecclesiastica, tratta dai primi storici, e poi dai compendi, dai concili e dalle decretali, sono tante e cosí evidenti da non mancare di una certa suggestione. Non si tratta naturalmente di fonti comuni: il materiale di questo tipo è comune ai controversisti cattolici e a quelli protestanti, e, fra i protestanti, a eretici di vario tipo e a ortodossi: da sant'Agostino a sant'Ambrogio, da san Giovanni Crisostomo a Teodoreto, da san Cipriano a Eusebio di Cesarea e ai suoi imitatori e prosecutori, da san Girolamo alla *Historia tripartita*, a sant'Isidoro, a Lattanzio, a Socrate lo Scolastico, a Sozomeno, a Gregorio di Tours, alle decretali, ai compendi di storia dei concili, citati direttamente o di seconda mano. Si tratta di nomi che troviamo negli scritti dei grandi, come il Bellarmino, e dei minimi, come il Betti, quando riprende, dieci anni dopo la prima polemica, la sua controversia con il Muzio.

Quegli schemi generici che abbiamo indicato si arricchiscono, infatti, rapidamente dai primi agli ultimi decenni del secolo, in conformità dell'arricchimento e approfondimento generale dell'interesse per la storia della cristianità e della Chiesa, che si ha nella seconda metà del Cinquecento in conseguenza della piega impressa alla controversia dall'impresa dei Centuriatori e dalla replica del Baronio. Connesso e contemporaneo con questa accentuazione dell'elemento storico nella controversia confessionale è però anche un altro fenomeno, non sottolineato mi pare dal Polman, ma forse meritevole di attenzione: l'accentuarsi dell'interesse per il trattato *De Ecclesia*, tanto nel cattolicesimo post-tridentino, quanto fra calvinisti, luterani e anglicani: non conosco studi o rassegne sistematiche di tipo bibliografico in questo senso: quindi non so se si possono fornire cifre e percentuali; ma basta scor-

rere gli elenchi e cataloghi seicenteschi, lo stesso catalogo del Draudius, per constatare questo spostamento di interessi. Del resto ciò corrisponde alla situazione storica generale. Anche gli eretici, che stavano fuori da tutte le confessioni e speravano di saper trovare il modo di tornare all'antica unità, seguivano gli interessi generali comuni ai grandi contendenti; fosse sotto il profilo del rapporto Stato-Chiesa e della questione della tolleranza, come Mino Celsi; fosse sotto il profilo controversistico della contesa sulla veracità o meno della Chiesa alla quale si apparteneva, come il Betti. Nella sua ultima opera questi pone proprio nuove informazioni e considerazioni sulla storia dei valdesi sotto il titolo: *Della Chiesa*. Questo avviene anche sotto il profilo della «interpretatio historica» «de regno Christi» «complectens decem diversos status Christi ed Ecclesiae» nello schema di tipo gioachimitico modificato proposto dal Pucci (l'età del cristianesimo decaduto, «hoc medio tempore» sino alla fine del Cinquecento, è, in questa concezione pucciana, la settima età nella storia della Chiesa e del cristianesimo, che ne avrà dieci).

Del resto, l'ultima opera che possiamo considerare appartenente al movimento ereticale italiano del Cinquecento, anche se pubblicata e forse in parte composta nei primi decenni del secolo successivo, è proprio un trattato di quel genere, e come tale è stato considerato dai contemporanei e dagli studiosi che se ne sono occupati: anche se la sua efficacia storica si svolge su un'altra linea (non propriamente quella del trattato *De Ecclesia*, ma quella della disciplina e organizzazione della Chiesa come gerarchia, come esemplificata nel piú noto, ma analogo trattato dello Hooker); tuttavia i contemporanei, favorevoli o avversari, come il giovane Giansenio o come i controversisti gesuiti che lo criticarono, intesero i tre grossi in-quarto del *De republica ecclesiastica* del De Dominis proprio sotto il profilo generale della storia della Chiesa, mentre Keplero lo considerava addirittura come la migliore storia della Chiesa e della cristianità che conoscesse.

Siamo qui ai margini dell'astrologia: il De Dominis contrappone sé e le costellazioni e congiunzioni che al principiar del Seicento promettono la pace e la riunione

della cristianità alle congiunzioni portentose d'un secolo prima, che con Lutero avevano portato la scissione. Simili speculazioni, ma non retrospettive, si trovano nel Pucci, prima nel Curione e, se non nei Sozzini, nei loro discepoli. Quel che interessa ricordare qui è che le speculazioni sulla pacificazione religiosa fra cristiani e la conversione di pagani, ebrei, maomettani, e le speculazioni retrospettive di tipo astrologico (che tendono a proporre un ritmo nel moto degli eventi, che segnano la vita del genere umano e, all'interno di questo, della Chiesa e della cristianità) sono connesse fra loro nel pensiero di questi uomini. Sí ché lo schema, comune nella sfera protestante, della storia cristiana come decadenza, progressivo allontanamento dalla purezza della rivelazione e dei tempi apostolici, e poi ritorno e rinnovamento, tende a perdere, nel piú ampio ritmo astrologico e nella nebulosa vastità delle prospettive del preirenismo ereticale, la sua energia critica e virulenza polemica e controversistica.

Certo, per quanto riguarda i periodi piú lontani, il ritmo sembra coincidere con quello dei secoli, che si configura come una successione di periodi di decadenza dalla età apostolica fino al gran ritorno degli inizi del Cinquecento.

Tutto sommato, lo schema della cristianità medievale rimane in questi scrittori estremamente povero e semplicistico: la «scoperta» dei valdesi non è approfondita, poiché le storie che i valdesi cominceranno a scrivere di se stessi non rientrano nel capitolo ereticale.

Unica – e consapevole – eccezione a quell'interessamento ecclesiologico *sui generis* è Fausto Sozzini, il quale ha pochi e brevi scritti sull'argomento: e sono frammenti di lettere che i suoi editori hanno sentito il bisogno di riunire a parte con titolo e frontespizio, perché non poteva mancare nelle opere di uno scrittore di cose religiose il capitolo *De Ecclesia*. Ma in questi scritti il Sozzini nega che sia importante, utile, opportuno trattare la questione. Le sue parole meritano di essere riportate, perché ci riconducono all'argomento di questa sera:

> Arbitramur non obscure intelligi posse quaestionem de Ecclesia, quaenam sive apud quos sit, quae hodie tantopere agitatur, vel inutile forsitan esse, vel certe non esse necessariam.

Non ci sarà bisogno di illustrare il rapporto di questa affermazione con le concezioni generali religiose del Sozzini. Sarà sufficiente annotare che questa frase è tratta da uno scritto che ha il titolo: *Adversus eos qui rerum ad salutem suam aeternam pertinentium cognitionem diligenter per se ipsi non inquirunt*. Piú importante è qui riportare una delle argomentazioni principali che il Sozzini propone per spiegare e dimostrare la validità di quel suo asserto.

> Essi dicono che nelle cose divine non si deve avere altre opinioni che quella tenuta per molti secoli da coloro che si sono distinti per la loro eccellenza nel popolo cristiano (in christiano populo), e che pensarono all'unisono con esso. Io dico che questo non è possibile, poiché fra i cristiani non c'è mai stata unicità di opinioni, fino dai tempi degli apostoli. «Non fuit unquam inter eos omnes qui Christi nomen sunt professi, interve eos, qui in ipsis excellerunt una et eadem sententia de divinis rebus». Altro che dire che tutti abbiamo avuto la stessa opinione durante molti secoli! Si possono trascurare (ut illos taceam) coloro che nella Chiesa latina stessa hanno avuto, nei singoli secoli e nelle singole età, opinioni diverse da quelle della grande maggioranza, su molte cose (in multis aliter senserunt quam vulgo alii senserint): si tratta di coloro che non ritennero di dovere ubbidire, come invece ritenevano gli altri, ai decreti del vescovo di Roma: «cuiusmodi fuerunt albigenses, valdenses, pauperes de Lugduno, lolardi et alii in variis Europae regionibus commorantes». Costoro si possono trascurare «propter numeri, prae aliorum numeros, paucitatem». Ma nessuno potrà ignorare lo scisma d'Oriente (latina Ecclesiae cum graeca dissensiones): dissensi che vertono sulla sostanza dei dogmi cristiani e che sono sempre esistiti, a dire dei greci, «ut quidem verisimile est». Chi può ignorare che le chiese etiopiche per tempo lunghissimo e immemorabile ormai non hanno avuto lo stesso pensiero della Chiesa romana su molti argomenti, «nec decreti romani pontificis se unquam plane subiecisse»? E del resto è notorio che per «totum Orientem» sono sparsi, anche ai

nostri giorni, molti altri uomini, «Jesu Christi disciplinam se amplecti profitentes», che non concordano «de divinis rebus» con gli uomini della Chiesa latina, e in parte neppure con quelli della Chiesa greca: sono i nestoriani, i giacobiti, ed altri ancora.

Se fossero conservati tutti gli scritti di coloro che dopo la predicazione dell'Evangelo, «Christo nomen, dederunt usque ad nostra tempora», si vedrebbe «quanta fuerit in rebus divinis hominum, qui inter christianos scientia atque eruditione praestiterunt, sententiarum diversitas»: oggi non possiamo farci un'idea chiara di quella grande diversità di opinioni, «ex paucis quas de ipsis historias habemus». Che piú? Nella stessa «latina Ecclesia, quae hodie unum in terris caput, romanum pontificem agnoscit, mirum est quanta nihilominus sit inter eos qui in ea maxime excellunt opinionum varietas, in compluribus haud parvi momenti christianae religionis controversis». È quindi vano cercare un «consensum in divinis rebus», tanto in coloro che si sono professati cristiani nel passato, quanto fra coloro che si dicono cristiani ai nostri tempi.

Qui si ha una concezione della vita e della storia cristiana piuttosto differente, mi sembra, tanto da quella di tipo anabattistico, come studiata dal Pommier, quanto da ogni altra concezione fondata sull'idea della «Chiesa invisibile». Se una delle note del vero cristiano è la tolleranza per le opinioni altrui, cade l'interesse del vero cristiano al *Tractatus de Ecclesia*: non sono le note della vera Chiesa, sono le note del vero cristiano che qui interessano. Si osservi anche il tollerante compatimento per la gran massa, le opinioni della quale non interessano, e che può bene sottomettersi ai decreti romani; simmetrico a quel disinteresse per il volgo è l'interesse per coloro che s'innalzarono al di sopra della moltitudine: che naturalmente non è riducibile in nessun modo a una tendenza ad attribuire l'eccellenza e l'importanza al minor numero. L'argomento scettico e relativistico (la varietà delle opinioni che mostra la storia della Chiesa dalle origini e per tutto il suo svolgimento rende impossibile il criterio del consenso generale attraverso i secoli) introduce dunque due elementi: primo, la storia della cristianità medievale non è riducibile a una sola linea, e neppure a due sole linee op-

poste: è storia di variazioni continue: grandi variazioni – Chiesa greca, Chiesa latina, Chiesa etiopica – e piccole variazioni (albigesi, valdesi, poveri di Lione, lollardi), viste nel tempo, ma anche nello spazio. Secondo, il rifiuto della concezione lineare e unitaria (progressivo svolgimento o dispiegamento, oppure progressiva decadenza) permette al Sozzini di uscire dallo schema rigido generale della storiografia protestante, per il quale da Costantino in poi, o dall'affermazione del primato pontificio (Gregorio VII) in poi, la storia cristiana è regno dell'Anticristo, nella cui oscurità brillano fiochi i «testes veritatis». Per il Sozzini, albigesi, valdesi, lollardi non sono né «testes veritatis», né precursori o simili: ma cristiani come gli altri, che come tanti altri ebbero opinione differente da quella volgata e che non ritennero di dovere ubbidire al papa, come gli altri ritenevano. E non hanno poi una grande importanza, perché il loro numero fu scarso. Sarà forse troppo dire anche a questo proposito come per altro aspetto dell'attività del Sozzini ha detto quell'eminente studioso che è il Kot, che si sente in questo giudizio il realismo dell'antico segretario mediceo?

Realismo o no, le indicazioni del Sozzini in questa pagina additano, insomma, una immagine, un profilo della storia cristiana medievale equilibrata e comprensiva, con una larga prospettiva. Non è che il Sozzini non adopri mai gli schemi comuni: la cognizione (schietta, semplice, ingenua) della verità rivelata, egli dice altrove, è stata sempre scossa da controversie, fino al concilio niceno e anche dopo: ma è stata oscurata veramente solo dalla vittoria della «opinio Trinitatis personarum in una Dei essentia», che si diffuse per «totum fere christianum orbem». Però, anche se le Chiese che accettano il dogma trinitario sono dette «anticristiane», il Sozzini riconosce:

> adhuc ipsi Patri praerogativa quaedam est reservata, ut non immerito, illa etiam falsa opinione consistente, dici possit Patrem pro illo solo vero Deo fuisse agnitum.

E così, giudica che l'Anticristo (quello predetto da Paolo) non sia venuto prima dell'affermarsi del primato del vescovo di Roma, ma non trova utile insistere sulla que-

stione della «plena defectio» di coloro che si dicono e si sono detti cristiani, dalla verità: «satis est eam extitisse, nostrumque saeculum in eam incidisse» (l'argomentazione è contro coloro che vorrebbero dedurre dalla «plena defectio» la necessità di uno «specialis mandatus» per l'instaurazione della vera Chiesa cristiana). Del resto la «defectio» non è stata cosí «plena» come si dice: «neque enim defectio ista ea abstulit, unde instaurari Ecclesia possit». Infatti sono stati conservati «apostolica scripta», e *tutti* li hanno considerati validi: non li hanno capiti del tutto, li hanno interpretati male, ma sono sempre stati considerati validi da tutti i cristiani. Certo, il danno è stato grave:

> Immo ausim ego asserere, eos, qui primi omnium eos errores in christianum orbem invexerunt, quibus aeterna salus convellitur et Christi Ecclesia diruitur, avaritia aut ambitione aut certe aliquo alio inimico animi affectu, et simul suae mentis vanitate ductos, ea pro divinis praeceptis atque sententiis et dogmatis vulgo obstruisse, quae cum apostolicis Actisque antiquioribus Sacris Scripturis minime convenire ipsi non ignorarent. Nam neque aliunde factum est, ut, cum ipsi caeteris praeessent, omnia sacra vera in Ecclesia, ea lingua recitari non destiterint, quam non amplius vulgus intelligebat, et tandem lectione sacrorum librorum plebs universa interdicta fuerit.

Dunque il male s'è manifestato quando s'è tolto al popolo cristiano il contatto diretto con le parole della rivelazione. È importante la conseguenza:

> Non est igitur quod dubitemus quin, postquam Deo benignissimo visum est, ut passim legi caeperint scripta apostolica, idque, ut olim, ea lingua quam cunctus populus intelligeret, simul etiam ab eodem Deo nobis restitutum fuerit, quo collapsam Christi Ecclesiam instaurare, citra ullum aliud speciale mandatum, omnino possimus atque adeo debeamus.

Quando parla della storia generale della cristianità (del *coetus* di coloro che si professano seguaci di Cristo) il Sozzini sostiene dunque che la fede fondamentale nel Vangelo non è stata intaccata nella sostanza, che il messaggio originario è stato, in ultima analisi, trasmesso attraverso

i secoli, nonostante la tirannide sacerdotale e pontificia e nonostante l'abbandono della lingua comprensibile a tutti. Inoltre il senese considera la cristianità nel suo complesso, non soltanto la Chiesa latina o occidentale. Non solo: ma critica lucidamente, pur non usando forme polemiche, l'idea o schema degli eretici come «testes veritatis», perché erano stati troppo pochi, anche se eccellenti, di contro alla gran massa o gran numero degli altri. Però, quando tocca la storia dottrinale, eccolo riaccettare la tesi della «defectio» o decadenza, dell'Anticristo entrato nel mondo cristiano col primato del pontefice romano. È vero che considera segno miracoloso della «instauratio» che segue alla «defectio» non una missione o mandato speciale e una manifestazione soprannaturale, ma il semplice fatto che si sia ritornati a comunicare la parola evangelica direttamente e nella lingua di tutti; ma quello che gli preme è la purezza dottrinale, e nel momento che prevale l'interesse dottrinale-intellettuale, anche il Sozzini, cosí cauto e diffidente verso le esclusioni, è costretto a riprendere gli schemi correnti nel suo tempo e nella società da lui frequentata.

Piú nettamente interessato alla mera storia dottrinale e intellettuale, cioè alla storia cristiana come storia esclusivamente dei dogmi e delle dottrine, ed insieme espressamente preoccupato di seguire un po' meno dall'alto questa storia nel suo svolgimento – e anche piú largamente (sempre facendo le dovute proporzioni) informato degli eretici ai quali abbiamo accennato e dei loro seguaci ed amici – è Giorgio Biandrata. Non si vuol dire che la sua informazione o erudizione storica sia di prima mano o vasta e profonda: si vuol dire che egli si preoccupa piú degli altri di fornire una traccia storica particolareggiata, e di fornire le fonti della sua informazione, non solo come «autorità» o «testimonianze», ma come fonti di informazione, con un certo tal quale svolgimento.

Anche per il Biandrata la «defectio» della religiosità e della pratica cristiana è cominciata con l'imposizione del dogma trinitario. L'Anticristo non riusciva ad abbattere la pura e semplice dottrina dei libri sacri, praticata dai cristiani; e allora «addens multa de suo per patres, concilia

et suam ecclesiam, idque praetextu haereticorum, unum deum esse trinum praedicavit». La chiesa dell'Anticristo è naturalmente la Chiesa romana, il papato; Satana, attraverso l'Anticristo, è il reale motore di questa storia, che è di lotte, di discordie fra cristiani: le dispute dottrinali sono stratagemmi di Satana per tener divisi i cristiani, come dirà nel suo celebre libro l'Aconcio. Sconfitti gli ariani,

> tunc omnem doctrinae et morum integritatem sepultam, et romanum Antichristum cum Athanasio inito foedere, coniunctisque ecclesiis graecanis cum romana ecclesia, accepta super omnes ecclesias,... pontificia authoritate, omnia pedibus calcare...

Il Biandrata dà un nome, sia pur generico, agli uomini vani, avari e superbi, dei quali parla anche Fausto Sozzini: sono i filosofi greci, i teologi greci, che escogitarono il dogma trinitario: «graecorum illa vanitas», e per evitare una apparente contraddizione nei testi, elaborarono tutto un sistema «sic Deum in ordinem redigentes et suis regulis ac figmentis divina eloquia subiicientes... Quia vero error errorem parit», nel 328 fu escogitato un secondo «Deus coessentialis»..., nel 340 un «tertius personalis Deus». Ma intanto gli ariani avevano ripreso le forze: Costantino si fa ariano, e cosí via: tutto l'Oriente che stava per divenir cristiano, s'allontana dai cristiani per la dottrina trinitaria. Cosí i maomettani si oppongono al cristianesimo, cosí «iudaei pariter ob hanc de Deo doctrinam a christianis defecerunt... Sed et philosophi christianos subsannant, quod plures colunt deos: vide Averroim». A questo modo si arriva fino all'anno Mille: fra il fragor delle guerre e le scissioni romane, sembrava che le contese dottrinarie cominciassero a sopirsi alquanto, ma Satana inventò un altro stratagemma: «erecta Sorbona Lutetiae, tunc omnium academiarum matre, denuo per sophistas fortius suam doctrinam munire atque confirmare curavit». Qui la fonte del Biandrata e il Beato Renano: la sofistica sorbonica culmina nei «decreta tyrannica Longobardi». Ma contro questi cominciano a «reclamare» «sancti et eruditi homines», che si oppongono alla dottrina sofistica degli scolastici: il primo è l'abate

Gioachino (fonte: Decretali). Seguono i dottori inglesi e scozzesi, che vengono distratti col ferro e le proscrizioni, e sono condannati dalla Sorbona nel 1200. Seguono Giovanni Beliard, Robert Olchot, e Giovanni Duns Scoto stesso...

Ai giorni nostri, finalmente, «nostra aetate», ecco Erasmo, al quale seguono Lutero, Zwingli, Calvino, Michele Serveto, Giovanni Valdés, Cornelio Agrippa di Nettesheim, Bernardino Ochino, l'abate calabrese Leonardo Busali, Martino Cellario, Valentino Gentile, Lelio Sozzini, Gregor Pauli polacco... Ma Lutero, lo Zwingli, Erasmo, il Cellario si sono spaventati e hanno fatto come gli esploratori che erano tornati indietro dalla terra di Canaan con la notizia della forza dell'avversario, spaventando il popolo cristiano, e ora l'opera contro Satana deve ricominciare. La conseguenza di tutto questo è stata che, per le dispute dottrinali e dogmatiche, ci si è distratti dalla «reformatio animorum». Anche il Biandrata, mentre mantiene lo schema della «defectio» e della «decadenza», abbandona lo schema dei «testes veritatis»: piú precisamente lo sostituisce con quello dei «reclamatores». Alla decadenza procurata dal prevalere degli interessi dottrinali, dogmatici, razionali, si oppone la pratica evangelica nel senso immediato della moralità e della semplicità e della *Imitatio*.

Il materiale per questa ricostruzione della storia della cristianità dal punto di vista dottrinale-dogmatico non è certo tutto di prima mano; ma proviene in gran parte dal *Chronicon Carionis*, il celebre scritto tradotto e rielaborato come trattato di storia universale per le scuole luterane dal Melantone. Ad ogni modo, questa che ci offre il Biandrata è la concezione piú articolata della storia del popolo cristiano che ci sia offerta da uno degli eretici cinquecenteschi italiani, e si distingue dal *Chronicon Carionis* per la accentuazione quasi esclusiva sulla questione del dogma trinitario.

In un certo senso la prospettiva del Biandrata è piú ristretta di quella del Sozzini e dello stesso Betti, perché si occupa soltanto della storia intellettuale o del pensiero, e sotto la visuale di un solo problema. Questa interpreta-

zione tutta fondata sulla concezione di una cristianità corrotta dalle preoccupazioni dottrinali e intellettuali si riduce in sostanza a una storia della cristianità dominata da un problema filosofico, cioè dogmatico, dottrinale e intellettuale.

Discuteremo i precedenti lontani, patristici, della opposizione fra dispute dottrinali e questioni intellettuali – cosa di ricchi, potenti, orgogliosi e vani – da una parte, e prassi cristiana elementare – cosa dei poveri, semplici di cuore, umili – dall'altra. Forse sarà meglio ricordare come questo schema del Biandrata, non certo completamente originale, ma sostanzialmente da lui elaborato per quanto riguarda la sfera ereticale, riesca a perpetuarsi anche attraverso le ben piú ampie e piú ricche costruzioni dei dotti secenteschi e settecenteschi. Quando il Tocco darà la sua storia delle eresie medievali, continuerà ancora a considerarle come movimenti intellettuali, una filosofia popolare e antiscolastica, ma sempre una filosofia: l'elemento religioso (che nel Biandrata assumeva al solito aspetto di attesa escatologica a breve scadenza) è ormai completamente dimenticato, come pure quello ecclesiologico, che pure era presente nel Biandrata, il quale intendeva formare e organizzare un sistema di comunità atte a sopravvivere in tempi non favorevoli, e tutto sommato, fra un espediente e un compromesso, vi riuscí. E questo non si dice per dare il colpo dell'asino al Tocco e ai suoi studi: ma solo per indicare con un esempio la sopravvivenza dello schema della storia cristiana elaborato (nel quadro del piú ampio schema dei calvinisti) dal Biandrata e dal Sozzini, quasi a rispondere a constatazioni meravigliate come quelle del Betti: sopravvivenza che dura, con le elaborazioni di David Levi e di Ludwig Keller, sino alla fine del secolo scorso e che ormai è anch'essa mero oggetto di storia della cultura.

L'ideale educativo umanistico-religioso nel Cinquecento *

Gli ideali educativi umanistici avevano messo in second'ordine, nella formazione ed educazione dell'uomo allo scopo di renderlo atto a vivere ed agire nella società, tanto la teologia, quanto il rigorismo ascetico; ma non certo la morale cristiana e gli ideali religiosi cristiani. Questo si può vedere come riassunto nel trattato sulla retta educazione dei figlioli del cardinale Jacopo Sadoleto, *De liberis recte instituendis* (1533), uno dei piú eminenti prelati del pontificato di Clemente VII, e nelle idee del cardinale Gaspare Contarini. Ma poi sopravviene il sentimento di crisi generale, sociale ed economica, e di abbattimento che prevale nella cultura italiana dopo il sacco di Roma, durante le contese fra potenze straniere per il predominio, mentre gli stati italiani perdono quasi tutti direttamente o indirettamente la loro indipendenza, mentre si acuiscono le lotte religiose in Europa e il movimento per la riforma cattolica rivela le sue debolezze; e gli ideali di vita religiosa ascetica e rigoristica – la rinascita dei quali era già stata preannunziata dal Savonarola – riprendono forza, come riprende forza dalle controversie confessionali l'interesse per la teologia, e in Italia per la teologia tomistica e scolastica in generale. All'inizio del secolo XVI, chi lasciasse le lettere, la vita civile, la patria, per ritirarsi a vita eremitica poteva sembrar quasi traditore al futuro cardinale Gaspare Contarini; ma col procedere delle sciagure, dei disastri, delle incertezze, il rifugio nella religione o nel

* [Inedito, ms nelle carte di D. Cantimori. Redatto per una trasmissione del Terzo programma della Rai, nel 1961].

servizio della Chiesa diventa sempre piú frequente, mentre la Chiesa cattolica riprende, riformandosi almeno parzialmente, maggior forza in Italia. All'ideale educativo religioso del Sadoleto, che cerca di fondere armonicamente cultura umanistica e religiosità cattolica, subentra quello dei gesuiti, che subordina alla religiosità cattolica attiva e militante, all'ascetica e alla teologia, la cultura umanistica, ripresa nella sua forma piú aristocratica e raffinata. Accanto ad essi, però, figure come san Filippo Neri mostrano la vivacità di altre tendenze educative.

L'ideale educativo umanistico era stato un ideale aristocratico: non nel senso dell'aristocrazia del sangue o ereditaria, ma nel senso dell'aristocrazia repubblicana, cittadina, tanto per quel sentimento della vita pratica come vita civile (attività economica e vita civile, al servizio della città), che trovava i suoi modelli negli antichi scrittori, tanto per un altro sentimento, che era in parte di distacco nazionale dai barbari nella vita europea (il latino, lingua dei romani, cioè degli italiani antichi), in parte di distacco culturale dai barbari nella storia intellettuale europea: il latino dei classici, puro, non il gergo delle scuole; la critica filologica sostituita all'esegesi. Ma la critica filologica e storica era sostituita all'esegesi allo scopo di intendere meglio gli stessi testi, cioè i libri sacri. La lotta degli umanisti era stata non contro la tradizione della Chiesa, ma contro l'ignoranza delle scuole del loro tempo; e d'altra parte quel latino e quel greco che gli umanisti avevano fatto risorgere si erano diffusi alle corti dei grandi duchi d'Inghilterra e nelle città tedesche, nelle aule universitarie italiane e straniere, come nelle scuole dei monasteri. Sicché, quando fu cambiata la situazione storica, cioè quando il tipo di uomo che era stato a fondamento degli ideali educativi umanistici non trovò piú corrispondenza nella realtà storica, il repubblicanesimo civico alla Cicerone perdette il suo significato particolare, e rimasero vivi lo studio del latino e dei classici e la filologia, e la tradizione religiosa cristiana e cattolica sulla quale s'era innestato l'ideale educativo umanistico dell'uomo

cittadino completo, armonicamente preparato ad essere prima di tutto uomo fra gli uomini.

L'ideale educativo repubblicano e aristocratico dei grandi del Quattrocento trovò il suo primo erede nell'educazione dell'aristocrazia inglese; non sono ricordati molti grandi nomi di pedagogisti inglesi, ma basta ricordare il rinnovamento delle scuole inglesi, dal collegio di Eton, promosso dai consiglieri di Enrico VI Lancaster, ai nuovi *colleges* di Oxford, e l'influenza che aveva avuto Erasmo in Inghilterra, direttamente e attraverso il suo amico e per un certo tempo cancelliere d'Inghilterra Tommaso Moro. Siamo sempre nella sfera intellettuale e religiosa cosí ben rappresentata per l'Italia dal Sadoleto, e il cui motto possono essere queste parole di Erasmo stesso del 1516:

> Tre beni sommi spero di veder restituiti al genere umano: quella fede cristiana, che in vari modi è andata in rovina, le buone lettere, finora in parte trascurate e in parte corrotte, e una concordia perenne e universale nel mondo cristiano, fonte e nodo della religione e della civiltà.

Per questi uomini, come per i grandi umanisti italiani, l'ideale educativo è raggiungere un'integrale pienezza umana, e il mezzo migliore per attuare questo ideale è lo studio dell'antichità « riconquistata in tutte le sue dimensioni storiche – come dice Garin nel suo libro *L'educazione in Europa* – attraverso una piena padronanza della lingua » (anzi, si potrebbe dire delle lingue classiche: il greco e il latino). E quando parlano di educazione in senso ristretto (educazione dei bambini e dei giovani, pedagogia), adoprano spesso le stesse parole, oltre che gli stessi concetti. Non faccia velo a questa sostanziale affinità la scarsa simpatia reciproca, che è attestata, dopo il primo idillio al tempo di Aldo Manuzio il Vecchio e di Leone X e Clemente VII, da tanti testi e documenti. È famosa la pagina di Erasmo sull'imitazione di Cicerone, che a suo tempo destò una polemica quasi farsesca dei ciceroniani puri contro Erasmo, e che ricorda tuttavia quelle del Petrarca:

> Fu Cicerone un ottimo artefice della parola, ed anche, per quanto era possibile a un pagano, un uomo retto; se

avesse conosciuto la filosofia cristiana credo che sarebbe stato fra quelli che oggi sono venerati come santi per la purezza di una vita piamente vissuta. Confesso che in lui arte e abilità furono grandi, anche se la maggior parte della sua eloquenza fu un dono di natura che nessuno si dà da sé. Credo che nessun altro autore latino debba esser piú studiato da ragazzi e giovinetti che si educano all'eloquenza. Ma voglio che lo preceda la lettura dei poeti, poiché queste Muse piú si adattano alla tenera età. E non ammetto che alcuno sia chiamato a un'accurata imitazione di Cicerone prima di avere studiato le norme della retorica... Voglio anche che M. Tullio sia, in tale parte degli studi, sommo e primo, non solo; e non credo che debba esser seguito, ma piuttosto imitato, anzi emulato. Chi segue cammina sulle orme altrui, ed è passivamente soggetto; ed è stato detto con verità che chi mette sempre il piede sulle orme altrui non può camminare bene; come non nuota bene chi non ha il coraggio di gettare il salvagente. L'*imitatore* invece non cerca di dire cose uguali ma simili, anzi, a volte, neppur simili, ma pari. L'emulatore poi cerca di far meglio, se gli riesce [1].

Non troverei giusto criticare l'ideale educativo umanistico di Erasmo per le sue sfumature di tipo estetizzante e aristocratico: questo è un carattere comune di tutto l'ideale educativo umanistico, che in Erasmo forse può sembrare piú accentuato, perché egli ama insistere sul valore della cultura umanistica per sé presa. Ma Erasmo non parla piú soltanto per principi, per grandi patrizi, per cittadini eminenti, per sovrani, per nobili che voglion vivere da gentiluomini, come Petrarca e Coluccio, ma anche per quella nuova larga categoria di pedagoghi che si andava costituendo e che tendeva non innaturalmente a elevare la propria attività ad attività d'importanza preminente ed eminente nella vita sociale, e ad attribuirle valore assoluto. Ed Erasmo era in fondo un pedagogo anch'egli. Del resto quella concordia religiosa, che per Erasmo faceva tutt'uno con il ravvivamento della fede cristiana e la rinascita delle buone lettere, era stata spezzata, e pre-

[1] [ERASMO, *Ciceronianus*, cit. in E. GARIN, *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari 1957, p. 169].

sto si vide che era stata spezzata per sempre, nonostante gli sforzi di Erasmo stesso e di tanti suoi amici.

In molti paesi d'Europa c'era ancora una vita politica autonoma: o nelle città-stato, come Strasburgo, come i cantoni svizzeri, Basilea, Zurigo, o come Ginevra; o dov'era presente un'aristocrazia nobiliare, come quella inglese, viva e attiva politicamente; poi, piú tardi, nella repubblica olandese: quivi l'ideale educativo umanistico su base repubblicano-aristocratica troverà una certa corrispondenza nelle concrete situazioni storico-sociali e nelle strutture istituzionali, e verrà posto in atto. Ma anche qui, ormai, è diventato necessario prendere parte, limitare, spezzare quell'ideale di educare l'uomo in quanto uomo, entro un quadro religioso non ecclesiastico, ma cristiano-cattolico comune. Tommaso Moro pagherà con la vita la fedeltà alla tradizione unitaria cristiano-cattolica comune, come Aonio Paleario pagherà con la vita la fedeltà alla esigenza di rinnovarla radicalmente, e Sébastien Castellion dovrà abbandonare Ginevra, dov'era il principale ornamento di quell'Accademia e vi aveva riproposto e tentato di applicare gli ideali educativi degli umanisti italiani del Quattrocento e di Erasmo. Il grande moto umanistico e rinascimentale di rinnovamento si ferma, con il frantumarsi di quella unità etico-religiosa fondamentale; sembra ritrarsi e ripiegarsi, in certi momenti, ma quando riprende, non riprende il suo corso iniziale, e si frantuma anch'esso in direzioni diverse. La lotta fra protestanti e cattolici ha tolto valore, anche dove ci sono le basi storiche concrete, agli ideali della vita civile, ossia della formazione laica di tutti i cristiani.

Prima della scissione religiosa provocata da Lutero e da Zwingli e dai loro seguaci, fino a Calvino, era chiaro che laico voleva dire semplicemente membro della società cristiano-cattolica, e non della gerarchia: la religione cristiano-cattolica era per gli umanisti come la stessa atmosfera nella quale respiravano, e insistendo sulla vita civile volevano semplicemente chiarire che professare la religione cristiano-cattolica e la sua morale non rendeva necessario considerare la gerarchia ecclesiastica come modello ed esempio unico ed esclusivo di società e convivenza

umana. Con la scissione, quell'atmosfera non fu piú l'aria che tutti respirano: l'aria di Roma non era per i luterani, l'aria di Ginevra non era per i cattolici. Per essere un vero gentiluomo inglese e sedere in parlamento sarà ben presto necessario non essere cattolico; per essere buon cittadino di Ginevra sarà necessario non essere né cattolico né luterano; un seguace delle idee di Calvino perderà per il titolo di cittadino di Ginevra il marchesato di Vico o il titolo di patrizio veneziano o genovese o di cittadino lucchese.

In questa situazione, le conseguenze della quale Erasmo aveva intuito fin da principio con notevole finezza e lungimiranza straordinaria, sorge, ad opera di Erasmo stesso come del suo amico Tommaso Moro, e poi di Sebastiano Castellione, e via via di altri, forse piú ingenui, forse piú consapevoli e lungimiranti, dei Melantone, dei Girolamo Muzio, quell'ideale educativo che poneva al posto della città-stato la città dei dotti: una categoria sociale nuova, quella di coloro che studiano per preparare altri a studiare, e una situazione nuova, quella nella quale l'ideale della vita civile è limitato dal fanatismo religioso, giustificano, in chi cominciava ad agire perché la concordia cristiana non fosse spezzata, l'ideale della città dei dotti, separati dal resto del mondo e rivolti agli studi, che non è un desiderio vago e nostalgico, ma corrisponde ad una situazione storica. Situazione storica non piacevole, forse, ma reale. E riconoscere la validità storica dell'ideale erasmiano non vuol dire farne pedantescamente un ideale eterno da predicare e propagandare come universalmente valido: credere questo, sarebbe scambiare pedantescamente Coluccio Salutati ed Erasmo con quei pedanti e quei ciceroniani che essi schernivano. Per questo, nella costruzione utopistica di Tommaso Moro, la descrizione dell'attività educativa, cioè dell'insegnamento, come anche della vita degli studi, ha due aspetti. Da un lato corrisponde al rinnovamento della vita scolastica (universitaria, preuniversitaria) o, come modernamente si dice, della organizzazione degli studi in Inghilterra, della quale Tommaso Moro stesso fu cosí gran parte; d'altro lato, corrisponde all'ideale universalistico erasmiano:

Non molti in ciascuna città sono esenti dalle fatiche e applicati alle lettere, quelli cioè che dalla fanciullezza mostrano acuto ingegno e l'animo inclinato alle buone arti, tuttavia tutti i fanciulli vengono ammaestrati nelle lettere, e buona parte del popolo, maschi e femmine, occupano in studi quelle ore che avanzano loro da lavorare. Imparano le scienze nella loro favella, la quale è copiosa di parole, suave ad udire e innanti ogni altra fedelissima interprete dell'animo... Prima che v'andasse, non aveano pur udito il nome di quei filosofi che sono di qua illustri; nondimeno elli hanno trovato in musica, loica, aritmetica e matematica quasi le istesse cose che trovarono i nostri antichi; ma sí come ragguagliano quasi in ogni cosa gli antichi, cosí nelle nuove invenzioni di loica sono molto inferiori, perché non hanno trovato niuna regola delle restrizioni, amplificazioni e supposizioni, trovate acutamente nella loica che tra noi dai fanciulli s'impara. Le seconde intenzioni tanto sono dal loro discorso lontane, che non possono comprendere l'uomo in comune e universale... Ma nel corso delle stelle e movimento dei cieli sono peritissimi; e hanno trovato istromenti di figure diverse, con li quai comprendono a pieno i movimenti del sole, della luna e delle stelle, che sono nel loro orizonte. Non sanno cosa alcuna dell'amicizia e inimicizia delle stelle, né dell'astrologia indovinatrice, anzi ingannatrice... Elli, avendo da me inteso delle lettere e dottrina de' greci, perché delle cose latine altro non commendano che le istorie e i poeti, si mostrarono molto bramosi ch'io di quelle lettere gli ammaestrassi... Cosí in tre anni leggevano speditamente ogni autore greco... Lasciai a quelli molte opere di Platone e di Aristotile, Teofrasto dei pianetti, ma troncato in piú luoghi... Tengono carissimi i libretti di Plutarco e si dilettano delle piacevolezze di Luciano; de' poeti hanno Aristofane, Omero, Euripide e Sofocle in forma picciola di Aldo. Degli istorici Tuccidide, Erodoto...

L'ideale educativo umanistico nel senso cosiddetto civile o laico sopravvive dunque solo come ideale utopistico, e le dottrine e la pratica educativa, ossia pedagogica che gli rimangono piú vicine, nei paesi e nelle situazioni storiche sopra indicate sono ispirate proprio alla idealizzazione erasmiana dell'uomo dedito allo studio e alla scuola. Non è un caso che esso, in questa forma, sopravviva

nel Cinquecento e che dia una sua ultima fioritura, che possiamo considerare simbolica, nella scuola di Racovia in Polonia. Era una scuola tenuta da eretici, ispirati, quanto alle dottrine teologiche, alle idee degli italiani Lelio e Fausto Sozzini, ma, quanto ai sistemi d'insegnamento, alle idee di Erasmo e di Tommaso Moro: ed ebbe, tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento, tanto successo che vi venivano inviati non solo i figli degli eretici polacchi, ma anche quelli dei cattolici e dei protestanti. Certo, la scuola di Racovia rimase un caso isolato, e perciò il Garin può aver ragione, dal suo punto di vista, a non parlarne. Ma nella storia degli ideali, anche i casi isolati possono avere un significato, e non è male ricordarli, sia pure con un breve cenno.

Tanto in terra protestante, quanto in terra cattolica, dunque, nella prima metà del Cinquecento gli ideali educativi umanistici e la prassi d'insegnamento (la pedagogia e la didattica) continuano a essere applicati e onorati formalmente, ma acquistano un nuovo contenuto: il che significa anche che vengono svuotati del vecchio significato cosiddetto laico, mentre l'interesse per l'ideale etico-religioso aumenta. Solo nella seconda parte del Cinquecento prevarranno elementi nuovi, come il principio d'autorità e il ritorno alla concezione che la gerarchia ecclesiastica incarni l'ideale piú alto di vita sociale cristiana (cristiano-cattolica, cristiano-protestante). Ma allora, con le varie riforme, anche l'educazione e preparazione dei giovanissimi e dei giovani destinati alla vita ecclesiastica saranno mutate, e avranno risentito molto l'efficacia degli ideali umanistici: dall'importanza degli studi di latino e di greco a quella della critica filologica, all'attenzione per il gioco e per la spontaneità del bambino e del fanciullo. Le gerarchie ecclesiastiche saranno sempre presenti, per il controllo delle varie ortodossie, per far valere il principio d'autorità, per il controllo dei costumi, e cosí via: e soprattutto per frenare quell'impeto di curiosità per l'uomo e per il mondo che sembra proseguire in forme straordinariamente esuberanti l'empito creatore del Quattrocento e della prima metà del Cinquecento. Autorità protestanti e autorità cattoliche: i successori di Calvino e i

successori di Lutero e di Melantone, come i gesuiti e gli altri ordini religiosi dedicati all'insegnamento.

Per le aristocrazie o classi dirigenti la cultura di tipo umanistico, fondata sullo studio delle lingue e della civiltà dell'antichità classica, rimane fondamentale, come rimane fondamentale l'ideale pedagogico di formare un uomo responsabile coltivando tutte le capacità e facoltà insite nel fanciullo, considerato come uomo incipiente: ma questo uomo ideale è visto soprattutto come membro della società cristiana, cristiano-cattolica o cristiano-protestante. Diciamo cosí per semplificare, perché fra i protestanti ci sono differenze notevoli, e ce ne sono anche fra i cattolici: fra questi, piú a seconda della nazionalità; fra quelli, piú a seconda delle differenze dottrinali e teologiche. Ma quel che piú importa, ed è comune alle varie confessioni, è il prevalere dell'elemento religioso-sociale su quello umanistico-individuale. Certo, se si rimane sul piano degli ideali educativi umanistico-aristocratici, è giusto osservare che, al cittadino o patrizio succedendo il cortigiano, quella cultura umana, che per il primo era formazione intrinseca, per il secondo diventa adornamento esteriore. La funzione è differente, come riconosce un umanista e letterato già ben noto nella prima metà del Cinquecento, Battista Giraldi Cinzio, nel suo tardo libro sul *Cortigiano*. Dopo aver parlato degli esercizi ginnico-militari, ai quali si deve dedicare il giovane destinato al servizio del principe, cioè al servizio politico, egli cosí continua:

> Ma voglio omai partirmi dalle azioni del corpo faticose, e rivolgermi alle piacevoli e non meno oneste, che quelle di che abbiamo favellato. Le quali sono le operazioni dell'intelletto e le applicazioni dell'animo alla facultà delle lettere. Perché, soleva dir Platone, che noi non devevamo darci agli esercizi dell'animo, senza quelli del corpo, né a quelli del corpo, senza quelli dell'animo, acciocché, in questa guisa, mostrassimo di aver cura dell'uno e dell'altro, essendo di queste due parti composto l'uomo. Però cercherà, questo nobile spirito, di sottrarre tanto di tempo dall'esercitazioni già dette, che ne dia anche qualche parte agli onorati studi delle lettere, perché anche, quindi, gli si aprirà lodevole modo di acquistarsi e mantenersi la grazia del Si-

gnore. Ma voglio che lasciamo le leggi e le maggiori scienze ai segretari (se forse egli non vi fosse stato introdotto insin dai primi anni, e non si conoscesse di poter andare in esse di giorno in giorno piú oltre, il che, se fosse, gli sarebbe di molto ornamento, e, per modo alcuno, non sarebbono da tralasciare), ai governatori delle repubbliche, ai consiglieri e a contemplatori della natura e delle cose divine, che troppo distornerremo il nostro giovane da questo ufficio, al quale egli si fusse applicato per servigio del suo principe, e troppo l'affaticheremmo, se a quei studi lo chiamassimo, ai quali egli non fosse avvezzo, e che sono degli uomini gravi. E che tutti si sono dati agli ozi delle lettere, alle contemplazioni e a governi delle cose umane. Spenderà egli adunque parte di quell'ozio, nelle polite lettere greche, latine e volgari, le quali, se verranno in compagnia dell'armi e della diligenza nel servire, gli accresceranno utile e pregio.

Laonde, standomi fra termini di essa, dopo le dette esercitazioni, non disdirà anche al giovane (a sollevamento delle fatiche e a ricreazione dell'animo, per fuggire la pigrizia e l'ozio biasimevole, il quale è capitale nemico della virtú; e perciò fu detto che non si sedesse sopra il moggio), il darsi a qualche onesto giuoco che si usi fra gentiluomini, nella corte, non per cupidigia di guadagno, che ciò è sopramodo vizioso, ma per onesto diletto e per requie dell'animo, per potere ritornare alle cose importanti con piú gagliardia e con maggior vivacità [2].

Ma l'identificarsi del motivo umanistico-religioso ha un altro e piú importante aspetto, che ci porta fuori delle categorie o classi dirigenti e delle forme classiche e aristocratiche, che assume la loro preparazione o educazione. Infatti, agli uomini di chiesa e agli spiriti religiosi non sfugge l'insufficienza dell'educazione umanistica, fondata sullo studio della civiltà antica, quando si voglia uscire, appunto, da quelle che sono certo le classi dirigenti, e perciò piú importanti, ma che non abbracciano tutta l'umanità, il genere umano nelle sue varie, anche piú umili categorie. Se prendiamo un caso estremo, adatto a servire d'esempio proprio per quanto viene implicato dalla sua

[2] G. BATTISTA GIRALDI CINTHIO, *Discorso... intorno a quello che si conviene a giovane nobile et ben creato nel servire un gran principe*, Pavia 1593 (cit. in *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, a cura di L. Volpicelli, Firenze 1960, p. 295).

eccezionalità, ricorderemo che la celebrata scuola umanistica di Racovia era tenuta da quegli eretici che avevano condotto lo spirito religioso cristiano agli estremi anabattistici del pacifismo assoluto, dell'egualitarismo e del solidarismo nel senso evangelico letterale, del rifiuto di ogni autorità, del non giudicare, non uccidere, non giurare. Era, in altra direzione, lo stesso spirito che aveva condotto a chiedere che l'insegnamento – e fosse pure aiutato da traduzioni degli antichi nelle varie lingue – fosse tenuto non piú soltanto per mezzo del latino, ma per mezzo del volgare, affinché potesse essere utile anche alle donne e ai poveri, intesi come diseredati, ai quali deve provvedere lo spirito religioso.

Si è parlato e si parla ancora molto di una cosiddetta «democrazia» delle scuole umanistiche organizzate dai protestanti, soprattutto da Melantone a Wittenberg, da Jacob Sturm a Strasburgo e da Mathurin Cordier a Ginevra; si è sottolineata l'importanza dello scritto di Lutero del 1530 sul mandare i bambini a scuola, e sulla scuola per il popolo, che dev'essere organizzata dall'autorità civile e dovrebbe essere obbligatoria; e si è insistito sull'importanza che in questa scuola per il popolo dovrebbero avere il volgare e la religione. È stato rilevato come in Melantone e in Lutero sopravvivano gli ideali educativi umanistici del Quattrocento italiano (come del resto Melantone stesso aveva esplicitamente dichiarato), che assegnano tanta importanza alla eloquenza e allo studio delle lingue. E tutto ciò è stato messo a contrasto con gli ideali educativi, i propositi religiosi e la pratica didattico-pedagogica dei gesuiti, rilevando come nel loro insegnamento, pur cosí ricco di latino e di grandi classici antichi, l'elemento propriamente umanistico rimanesse esterno, adornamento o strumento, e non fosse concepito come intrinsecamente legato alla formazione del giovane e del futuro uomo. Si è quasi deplorato che la *Ratio studiorum*, l'organizzazione e il programma generale del corso di studi preuniversitari e universitari, elaborati con capacità e perizia derivate non soltanto da esperienza, ma da una chiara consapevolezza dei fini religiosi e di politica ecclesiastica della Compagnia, avessero cosí larga fortuna ed abbia-

no esercitato tanta e cosí lunga influenza sull'impostazione dei vari sistemi scolastici. E si è infine constatato che il loro programma e il loro fine escludevano un qualsiasi interesse per l'educazione popolare e la lingua volgare. Ma va osservato che la prassi dell'educazione dell'uomo libero mediante lo studio delle lingue classiche e dell'eloquenza, della storia e della poesia, e insomma mediante le arti liberali, era già stata ridotta – e non per opera dei gesuiti o di ordini religiosi o della Chiesa – a fornitura di ornamento esteriore per il gentiluomo perfetto, come mostra la trattatistica che abbiamo ricordato sul «cortigiano»: scomparsa la base storica concreta dell'ideale umanistico aristocratico repubblicano, quest'ultimo rimaneva svuotato. E il bel guscio, cosí solido e brillante, poteva essere usato tanto dal gentiluomo di corte, quanto dal milite di Cristo, tanto dal virulento polemista luterano, quanto da Calvino o da Beza. E i gesuiti non si dichiaravano eredi dei grandi umanisti del Quattrocento, come si dichiaravano luterani e calvinisti, ma esprimevano apertamente il loro proposito, come possiam sentire per bocca del Possevino:

> Può anco avenire un altro difetto piú importante, da coloro, che dovrebbono desiderare di mostrare altrui i veri fondamenti della verità, la quale non alberga intieramente in altra stanza propriamente, che... della religione cristiana e cattolica. Per il cui mancamento non solo caddero con antichi filosofi i loro auditori in vari precipizi, ma ne restò talmente ferita la republica cristiana, che a punto in questo secolo ne convenne trattare molto da dovero nei due concilii lateranese e di Trento. La somma è, che chi dee insegnare filosofia, doverebbe avere studiato teologia. E chi dee dichiarare le leggi civili doverebbe avere altamente gustato le divine, e fattosi pratico delle canoniche...
>
> Né qui dee tacersi, che in ogni facoltà il lodare troppo gli autori, i quali hanno ad interpretarsi publicamente, overo a mostrarsi, che con privato studio si maneggino, può generare piú pregiudizio che giudizio; percioché spesso gli uditori per il credito il quale hanno a loro maestri, si spiegano a quel ch'egli firma, e tale poi reputano essere la verità, qual è stata la celebrata autorità. Il lodare le leggi civili, senza termine, e le dodici tavole de' romani, come al-

cuno fece, come se in loro si contenesse maggiore perfezione, che nel decalogo, cioè nella legge di Dio, è cosa di persona, la quale, o non sà, o non ha stimato legge di Dio piú di quella, che i gentili, corrotta in molte cose pertinenti alla ragione, lasciarono; o non ha considerato in quanti modi le civili sono discordanti dalle leggi canoniche. Il celebrare Giustiniano piú di quel, che converebbe, e il non dire, come morí, e di quali errori fu notato, può inclinar gli animi ad approvare insieme vari suoi mancamenti o di coloro dei quali si valse a compilar l'Instituta e i Digesti, i quali non furono netta farina.

... Né i filosofi il chiamare Platone il divino, e con ogni maggiore titolo il celebrarlo, e l'apportare solamente il testimonio dei padri antichi a favore di lui, i quali lo commendarono, prima che affatto si accorgessero del danno, che alle scuole e alla cristiana religione apportava, non è punto spediente né alla vera dottrina, né alla salute delle anime[3].

Ma se si lasciano da parte i gesuiti, i quali, per importanti che siano stati e siano, non riassumono in sé tutto il rinnovamento religioso cattolico del Cinquecento, si vedrà che era pur presente, sebbene con una gran differenza di forme a seconda dei paesi e delle differenti confessioni cristiane, un fenomeno sostanzialmente identico in terra cattolica e in terra protestante: l'attenzione verso quegli strati o gruppi della società che gli ideali educativi umanistico-aristocratici e individualistici avevano tenuto nell'ombra. Al cosmopolitismo dei dotti corrisponde la milizia della Compagnia di Gesú, all'universalismo dei valori della cultura per sé presa corrisponde l'universalismo della carità cristiana che vuol dare l'educazione anche ai poveri, al popolo, a chi si deve guadagnare la vita col lavoro manuale. A questo proposito mi pare sia meritevole d'esser rilevato, nell'organizzazione scolastica creata dal celebre san Giuseppe Calasanzio (le famose Scuole pie), proprio l'interesse per l'insegnamento agli alunni poveri. Si prende atto che essi sono in gran numero e che quindi occorre abbandonare il metodo tradizionale dell'insegna-

[3] A. POSSEVINO, *Coltura degli ingegni*, Vicenza 1598 (cit. in *Il pensiero pedagogico* cit., pp. 428-29).

mento individuale o per piccoli gruppi, e adottare un metodo d'insegnamento collettivo.

> Per ciò che riguarda le lettere, incominciando dai piú piccoli si organizza una scuola o classe nella quale si trovano soltanto quelli che imparano a fare il segno della croce ed a sillabare. E siccome il numero di questi bimbi suol esser di sessanta o settanta ed un solo maestro non potrebbe bastare per impartire un insegnamento individuale si appende alla parete un cartellone con l'alfabeto, a caratteri abbastanza grandi, ed il maestro indica con la verga una alla volta e per molte e molte volte le lettere, mentre i bimbi le vanno ripetendo: cosí si vede subito come nel gruppo si vanno distinguendo quelli di maggior ingegno.
>
> ... Quando incominciano già a sillabare si ammettono alla classe successiva, nella quale si insegna loro a leggere percorrendo il salterio; in essa ci saranno sempre sessanta allievi. L'esercizio dell'insegnare dura tanto in questa come in tutte le altri classi, due ore e mezza al mattino ed altrettanto al pomeriggio. Quando incomincia la scuola, entrando il maestro con gli allievi al suono della campana comune, il maestro dirige le preghiere d'uso e fa loro ripassare la lezione per un quarto d'ora. Successivamente la sente loro interrogandoli uno ad uno, sei ad otto righe per ciascuno e annota dove ciascuno termina per evitare ripetizioni. Se dopo che tutti hanno letto avanza del tempo, si impiega nel far loro ripetere sillabando a memoria parole del salterio, esaminando il numero delle sillabe e come si separano, fino a che suona la campana che indica il termine delle lezioni [4].

Ci si preoccupa di rendere vivace l'insegnamento mediante giochi e vari espedienti, di suscitare lo spirito d'emulazione fra i giovani, di fornire agli alunni poveri carta, penna e inchiostro, perché possano fare esercizi e note e trarre il miglior profitto dalle lezioni. Quando sono arrivati ad un certo grado, si faranno loro leggere gli esercizi o i dialoghi di Luigi Vives, le lettere familiari e il *De officiis* di Cicerone, Virgilio. Saranno cosí pronti per essere ammessi al Collegio Romano ed essere avviati agli studi superiori. Non si vuol precludere al povero la via degli

[4] G. CALASANZIO, *Escritos*, Madrid 1956 (cit. in *Il pensiero pedagogico* cit., p. 561).

studi, chiudendolo nella scuola popolare, benché si rivolga molta attenzione alla lingua volgare, agli elementi di calcolo, cioè a quello che si insegna nella scuola per il popolo, ma si mantiene, nel quadro religioso, l'antica ispirazione umanistica della formazione unitaria del giovane. E ciò può forse essere simboleggiato dal nome di Luigi Vives, del quale si devono leggere tutte le mattine, nelle classi superiori delle Scuole pie per gli alunni poveri, esercizi o dialoghi: è pure l'amico e discepolo di Erasmo da Rotterdam, noto non solo per l'attività di riformatore della Sorbona contro gli scolastici, di consigliere di Carlo V, per avere teorizzato per primo la necessità di provvedere ai poveri non con la mera elemosina, bensí provvedendo loro lavoro produttivo in appositi ospizi organizzati dall'autorità civile, ma anche per aver trattato del modo di studiare che si deve insegnare ai bambini, cercando di ordinare gli *studia humanitatis* secondo le reali possibilità e capacità dei fanciulli, in modo da rendere piú efficace la nuova educazione. La viva pietà del Vives gli aveva fatto scrivere non certo i *Colloquia*, ma i dialoghetti facili e senza virulenza, per bambini, non per uomini. Ed ecco, attraverso i dialoghetti del Vives, permanere nelle scuole del Calasanzio, cosí legate per altro verso a quelle dei gesuiti, qualcosa del grande spirito umanistico erasmiano: l'ideale educativo umanistico e religioso, sia pure un po' estenuato.

Idee religiose agli inizi del Cinquecento in Italia *

Il giorno di Santo Stefano del 1511, Gaspare Contarini scriveva a un altro giovane di nobile famiglia veneziana, suo amico, coetaneo e compagno di studi in Padova, il quale aveva ormai da qualche mese lasciato la società letteraria e politica, per farsi eremita in Camaldoli: non frate, monaco, e monaco di vita eremitica. Era stato un gruppo di giovani seri e attenti alla sostanza delle cose, lontani dalla grossa allegria goliardica patavina, tormentati dai problemi teologici inerenti alla loro fede, inquieti per insoddisfazione mistica verso le risposte che la dottrina tramandata proponeva al loro desiderio o necessità di «salvezza» e «salute dell'anima», sgomenti per il contrasto fra la pochezza delle proprie energie e il rigore del comandamento che a loro sembrava di dovere adempire fino in fondo, sgomenti anche, come documenteremo piú avanti, per l'evidente incoerenza dell'organismo ecclesiastico, il quale rappresentava, addottrinava, guidava i «credenti», i «laici»: in ciò, umile popolo, gregge anch'essi – sebbene con qualche orgoglio del loro casato, consapevoli della propria individuale qualità e personale capacità, coscienti tuttavia nel loro profondo che qualità e capacità individuali come da loro intese non potevano valere fuori del tessuto del quale costituivano la trama – decisi ad accettare e a seguire la guida dei pastori. Erano risoluti ad accettare la guida di costoro, per senso atavico di solidarietà cristiana divenuta da religiosa anche culturale in quell'ambito mediterraneo non certo insensibile alla presenza

* [Inedito, ms senza titolo nelle carte di D. Cantimori].

attiva di altre fedi e concezioni del mondo e del come si deve condurre e comportare il singolo; ambiente tale da far sentire loro la necessità di esser solidali tanto con l'umile femminuccia devota che esprimeva in formule elementari, ripetute e abusate la lor propria esperienza mistica, quanto con la altrettanto ripetuta ed abusata tradizione di primato e guida della curia romana. Forse, non si può dire neppure che fossero risoluti, nel senso di una decisione o di una scelta soggettiva; ad ogni modo, entro quella fede e quella tradizione stavano, e, pur avendo notizia articolata di altre fedi, lontane e vicine, passate e presenti, non sapevano immaginare di potere stare fuori della Chiesa dei loro antenati, degli antenati delle famiglie piú antiche e nobili, delle proprie, come pure degli antenati dei loro inferiori e servi.

Tuttavia, a quei giovani, di asciutta aristocrazia, di vivo senso religioso, e di cultura umanistica metodologicamente solida se pur non specializzata quantitativamente, non sfuggiva come i loro pastori, a cominciare dal sommo, fossero sostanzialmente incoerenti ai propri stessi insegnamenti e alla lor propria (dichiarata dalla gerarchia e dai laici accettata) funzione di rappresentare l'assoluto fra i mortali e di intercedere per questi. Benché fosser tanto consapevoli della propria relatività o insufficienza, presso l'assoluto stesso, presso il sacro, presso il divino, e riverenti verso la tradizione che nella Chiesa prendeva corpo, quei giovani studenti patavini non pensavano, tuttavia, anzi non potevano neppure pensare, né immaginare, che la rappresentanza e rappresentazione del sacro e del divino e assoluto potesse essere scissa da una qualche coerenza, per non dire rigore, di condotta morale elementare – intesa come osservanza dei precetti di comportamento, proposti e imposti in nome di una concezione e di una rivelazione comune (fede), da parte di coloro (pastori) che di tali precetti e della loro interpretazione venivano considerati depositari autorizzati. Avevano cominciato con l'appartarsi, per meglio riflettere e meditare in comune o da soli, sulle capacità e possibilità umane, singole o collettive, di raggiungere la salvezza dell'anima e di aiutare altri a raggiungerla. Non si appartavano solo dalla comune

vita degli studenti patavini, con le sue grosse e violente distrazioni, ma anche, senza dichiararlo del tutto esplicitamente, dalla devozione cristiano-cattolica generale, con le sue osservanze e coi suoi precetti che non pensavano a criticare, pur sentendone l'insufficienza, e pur senza neppure echeggiare le taglienti satire e le accuse aspre e grevi del tradizionale anticlericalesimo polemico italiano e specialmente fiorentino. Il tono dei discorsi che facevano fra loro quei giovani, può essere esemplificato da una delle lettere di Gasparo Contarini a Paolo Giustiniani di recente pubblicate da H. Jedin, e dallo stesso grande studioso avvicinata addirittura all'« esperienza della croce » di Martin Lutero:

> Et compresi veramente che se io fessi tute le penitentie possibile et molto piú anchora, non sería bastante ad una gran zonta, non dico meritar quella felicità, ma satisfar a le colpe passate.
>
> Il che havendo visto quella infinita bontà, quel amor che sempre infinitamente arde et tanto ne ama nui vermicelli, quanto lo intellecto nostro non puol capir, havendo *solum* per la sua bontà et non per altro fati nui di niente et alzati a tanta alteza che potemo esser participi di quella felicità, di la qual lui è in sí sempre felice, et vedendo, oltra l'original peccato, tanti altri nostri peccati, a li quali se non fusse satisfacto con penitentia et dolore, non era conveniente a quella summa iustitia di admetterne a quella superna Hierusalem, volse, constrecto quasi da quella ferventissima charità, mandar el suo Unigenito, el qual per la sua passion satisfacesse per tutti collori, i quali el voranno per capo et voranno esser membri di quel corpo dil qual Christo è capo. Et benché tutti non possi haver tanta gratia di esser membri propinqui al capo, pur tuti coloro che saranno connexi a questo corpo per influxo di la virtú de la satisfaction che ha fato el capo nostro, potrà con poccha fatiga sperar di satisfar i suo' peccati.
>
> *Solum* fatigar se dovemo in unirse con questo nostro capo con fede, con speranza et con quel poccho di amor che potemo. Ché quanto a la satisfaction di i peccati fati et in i quali la fragilità humana casca, la passion sua è stà sufficiente et piú che bastante.
>
> Per il qual pensiero io di gran timor et assai tristizia converso in alegreza, commenciai con tuto el spirito vol-

tarmi a quella summa bontà, la qual vedeva per amor mio esser in croce con le bracie aperte et con el pecto aperto en fin al core, cioché se io, misero, non havesse tanto core che per satisfaction di le mie iniquità potesse lassar el mondo et fare penitentia, me rivoltasse a lui et, purché io richiedesse, che me fesse participe de la satisfaction che lui, senza peccato suo, ha fato per nui, era *statim* prompto di aceptarme et far che el Padre suo in tuto scanzelasse el debito che io haveva contracto, ché io per me mai non era sufficiente satisfarlo.

Non dormirò adonque io securo, benché sia in mezo la cità, benché non satisfaci al debito che ho contracto, havendo io tal pagatore del mio debito? Veramente dormirò et vegierò cusí securo come se tuto el tempo di la vita mia fosse stado ne l'Heremo, con proposito di non mi lassar mai da tal apozo.

Et pur, se qualche punto io el lassasse, il che spero non serà, son con firma intention di *statim* ritornar, vedendo che sempre tien per me aperto el pecto in fin al core, et amerolo, se potrò, sempre mai et sempre el cor mio el lauderà et extollerà la bontà sua. Et se non potrò sempre amarlo con lo affecto, saltem sempre desidererò di amarlo piú che posso. Cercherò con tuto el core di meter ogni mia speranza, ogni mio affecto in quel amor che sempre arde. Et cusí viverò securo, senza timor algun de le mie scelerateze, perché la sua misericordia supera ogni altra sua opera.

È questa una fra le varie lettere giovanili del futuro cardinale, il quale, con altri, avrebbe, nel 1536, consigliato di proibire la lettura dei *Colloquia* erasmiani, ma nel 1541 cercato di trovare a Ratisbona un accordo coi luterani, proprio sulla questione della giustificazione per la fede. Egli rendeva conto agli amici di esperienze e illuminazioni venute dalla meditazione mistica e dalla preghiera; la coincidenza con la concezione luterana che in quello e per altri tre secoli era destinata a diventare simbolo e segno di divisione non solo teologica ed ecclesiastica, ma anche politica, nell'Europa occidentale, è certo interessante e meritava d'esser rilevata. Tuttavia va anche indicata, nel contesto della gioiosità che pervade la narrazione, la conseguenza che ne trae il Contarini, «Non dormirò adonque io securo, benché sia in mezzo la cità...?» È un

accenno piuttosto importante, perché si inserisce in una discussione severa e animata fra quegli amici: alcuni, avevano deciso di lasciare completamente il mondo, e di ritirarsi a vita monastica: piú celebre, Paolo Giustiniani, il quale, dopo aver pellegrinato anche in Oriente, presso gli «scismatici» o «ortodossi» in cerca di una forma di vita monastica conforme alle proprie aspirazioni, aveva trovato il luogo ideale nell'eremitismo camaldolese; ed esortava gli amici a venire anche loro lassú, fra quegli eremiti e monaci, universalmente rispettati e ammirati per gli ascetici disagi ai quali sapevano far fronte. Il Machiavelli ne scriverà cosí, in uno dei suoi canti carnascialeschi, quasi con timidità:

Negli alti gioghi del nostro Appennino
frati siàno e romiti;
or qui venuti in questa città siàno,
imperò che ogni astrologo e 'ndovino
v'han tutti sbigottiti
(secondo che da molti inteso abbiàno)
che un tempo orrendo e strano
minaccia a ogni terra
peste, diluvio e guerra,
fulgor, tempeste, terremoti e rovine,
come se già del mundo fussi fine.
E voglion sopra tutto che le stelle
influssin con tant'acque
che 'l monto tutto quanto si ricuopra...
Ma pur se 'l ciel volessi vendicare
e mortai falli e l'onte
e che l'umana prole andasse al fondo,
di nuovo il solar carro faríe dare
ne le man di Fetonte,
perché venisse ad abbruciare il mondo.
Pertanto, Iddio giocondo
da l'acqua v'assicura:
al fuoco abbiate cura.
Questo indizio piú molto ci affanna,
se secondo il fallire il ciel condanna [1].

[1] [N. MACHIAVELLI, *De' romiti*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di F. Flora e di C. Cordié, Milano 1950, vol. II, pp. 726-27. La copia di questa edizione, già posseduta da D. Cantimori, reca segni a matita intorno ai versi qui trascritti].

E Clemente VII si rivolgerà poco piú tardi ad uno di loro, quando tanto si parlava di nuovo diluvio universale per la congiunzione di astri predetta dagli astronomi per il 1524 e dagli astrologi interpretata in senso terribile e catastrofico, sicché il papa pensò a trovarsi un rifugio in quegli altissimi monti, che forse, o per l'altezza dell'alpe o per la santità dei luoghi, non sarebbero stati sommersi.

Quei veneziani del 1511 e 1512 si preoccupano d'altro; benché non manchino nelle loro lettere né lo sgomento per le gelide montagne, né il pregio conferito alla vita ascetica, né concezioni di tipo magico. Il Contarini non fu di quelli che seguirono l'esempio e l'incitamento del Giustiniani: la letizia proveniente dalla propria riflessione mistica sul sacrificio della croce non lo spingeva al viaggio di Camaldoli, ma gli confermava che si poteva stare in mezzo alla città ed esser sicuri della salvezza dell'anima: la città di Venezia, la vita sociale, ma soprattutto l'attività politica al servizio della patria, in momenti difficili e duri. Cosí, allorché, oltre il Giustiniani, anche il Querini ebbe preso la decisione di «lasciare il mondo» in maniera radicale, ritirandosi a vita devota, unicamente dedicata alla preghiera e alla riflessione, il suo discorso assunse un tono piú deciso.

> Son con l'animo molto perplesso, pur mi par di sentir nel cuor mio una certa speranza di non perdervi, e che la volontà di Dio non sia che lo serviate in solitudine, ma nel commercio di noi vostri cari amici.

L'appello sentimentale cosí proposto viene poi esemplificato e discusso, *in pro* e *in contra*, per avviare il discorso a questione piú grave: se c'è la «vocazione», né amicizia né parentela hanno valore. Ma bisogna esser sicuri che tale «vocazione» sia veramente tale, e non piuttosto tentazione.

> Perché... il viver solitario non è naturale all'uomo, il quale la natura ha fatto animal sociabile; ma bisogna che colui [il quale] vuol mettersi a tal vita sia di una perfezione quasi eccedente la condizione umana.

Le esemplificazioni, che il Contarini fa seguire con sapiente ma non insincera graduazione retorica, sono rivol-

te allo scopo di far riflettere l'amico se non si tratti di tentazione diabolica, tale da farlo poi cadere «in disposizione malinconica». Alla fine della sua lettera, attraverso un richiamo a san Girolamo, il Contarini accenna ad un altro motivo: il detto di Girolamo sul pregio della vita eremitica non può essere adatto per il Querini, perché si riferisce ad uno che aveva lasciato la vita monastica «per istare nella città»: il che il Querini non aveva fatto, perché aveva lasciato la città per la vita eremitica. La sottigliezza casistica era destinata ad avere seguito, in una lettera del 1512, scritta non piú in volgare, ma solennemente in latino: avrei voluto sapere da te «quibusnam impulsus rationibus civilem vitam et urbanam consuetudinem, tam repente... desernisses». Non ho potuto venire da te, per i miei molti doveri d'ufficio, e anche perché siamo in mezzo a questa guerra che rende difficile e pericoloso il viaggio. Ma ti scrivo, addolorato perché te ne sei andato all'improvviso e senza parlare con nessuno dei tuoi amici: «neque abhorrebat a fidei Christianae institutione» parlare con noi, poiché essa «ante omnia praecipit, ut aeque necessarios ne propinquos atque [ut?] nosmetipsos diligamus». Senza questa osservanza dei doveri verso il prossimo non c'è nulla che valga, «quod ad bonos mores faciat, et ad utilitatem hominum communem». Ho risposto come ho potuto, e con impegno, ma non senza qualche disagio, alle accuse che qui in Venezia ti sono state fatte. Aiutami dunque, e forniscimi altri argomenti per persuadere me e gli altri che tu non hai, contro il tuo solito, agito inconsideratamente: poiché avevi già dato prova di saggezza «cum jamdin versatus esses in magnis rebus». Di che cosa si trattasse, risulta dalla prima accusa che il Contarini riferisce all'amico: hai lasciato le «magnas res», l'attività di governo della cosa pubblica della tua città, Venezia, per paura e disperazione:

> Te pusillanimitate quaedam ductum, cum fremere undique bella conspiceres, quibus nunc demum tota ardet Italia, ac nullum putares fore malorum finem, ac denique de republica penitus desperasses, ut tuae tantum consuleres incolumitatis... teque e medio sustulisses, relicta patria, pene oppressa in salvissima tempestate... Hique asseveran

do adijciunt, minime cives decere bonos, qui quidem membra sunt civitatis, et qui curam reipublicae sufferre debent, civilia desevere officia, et agendi consulendique munus in commune, ut quisque vivitim potest.

Insomma, l'accusa è di diserzione davanti al nemico, nel momento di un gravissimo pericolo della patria. Il Contarini scriveva d'aver risposto a quei non nominati accusatori che la vocazione religiosa era qualcosa di superiore ed eterogeneo addirittura alle considerazioni di morale pubblica: ma costoro, replicando che si trattava di timore personale, si richiamavano all'etica politica che aveva il suo paradigma nella fedeltà di Socrate e di Platone alla patria. Se pensavi alla salvezza e all'immortalità dell'anima, « tuum erat potius succurrere prius patriae laboranti, nec tuo commodo parcere, propriaeque soluti... » Altri invece, dice il Contarini, sospettano che tu fossi sdegnato perché non avevi ottenuto i successi politici che ambivi, e che te ne sia andato a fare l'eremita per prepararti a una carriera ecclesiastica (« grandemque fortasse sibi ita dignitatem in curia Romana ancuparetur »): e osservano che, se non ci fosse stato un progetto del genere, il Querini non avrebbe avuto bisogno di « mittere epistolas circumquaque per universam Italiam, et divulgare quodamodo per totum orbem, quivimum factum esse sacerdotem... » Altri si limita a criticare la scelta dell'ordine, dove non si studiano le buone lettere, dove non si hanno rapporti con gli altri uomini... E cosí via. Non ti riferisco, continua il Contarini, tutti i discorsi che si son fatti contro di te, ma i principali, affinché tu possa confutare le accuse contro di te, e possa difendere il tuo onore (« ut honorem possis tutari tuum »). Se non disprezzi in tutto e per tutto l'opinione degli altri uomini e il giudizio quasi unanime dei concittadini, tu devi rispondere.

Siamo nello stesso giro di anni, fra la fine del 1511 e i primi mesi del 1512. La lettera del Contarini al Giustiniani che è stata citata poco sopra attesta una posizione piú complessa della serietà comune a tutto quel gruppo. Per esempio: alla lettera del 26 dicembre 1511, sopra citata, del Contarini, nella quale predominava il tema della « tentazione » contrapposta alla « vocazione » il Querini

sembra avere risposto indirettamente – cioè scrivendo al Giustiniani e non al Contarini – il 14 gennaio del 1512: già tutto fuori del «mondo», espone all'amico e predecessore nella vita di Camaldoli le tentazioni avute, le lotte sostenute e le vittorie che aveva raggiunto nei primi mesi, dalla partenza da Venezia in poi. Aveva confidato in sé e nell'aiuto del Giustiniani, cioè nella sua presenza effettiva, piú che nell'aiuto divino, ed era stato preso da «tristezza non piccola di animo»; ma una febbre provvidenziale gli aveva impedito di andarsene («volgermi dal già incominciato corso»); durante la malattia gli era passata la tristezza, ma aveva cominciato a fare riflessioni e osservazioni «per biasimare poi e gli uomini de lí sopra ed il luogo»: ma Iddio l'aveva aiutato «a non cadere compiutamente». Non si tratta forse di cose secondarie: occorre rammentare che abbate dell'eremo era il famoso Pietro Dolfin, severo avversario a suo tempo del Savonarola, e contro il quale i due veneziani stanno lottando, con lo scopo di farlo allontanare dalla direzione dell'Ordine. Vinte dunque le prime tentazioni, eccone di nuove: una specie di disillusione nei riguardi del Giustiniani, l'idea di dover tornare a Venezia «per la cura dell'avola mia»; ma, dopo un colloquio col Giustiniani stesso «alla Badia di Papiena», gli era venuta «nel cuore una quiete grande e tale», che lo rendeva in sostanza indifferente a quello che sarebbe stato fatto, con l'intervento del Giustiniani, su certe questioni riguardanti le nozze del fratello del Querini. Le decisioni del Giustiniani lo avevano disilluso, perché, pare, non liberavano del tutto lui, Querini, dalla necessità di mantenere qualche contatto con Venezia; ma questo non importava: era una tentazione demoniaca, e cosí il Querini può commentare: «Me ne ridea, dicendo: e che importa sapere il voler degli altri, e che quiete però riceverai da questo?», e aggiungendo che le molestie che verranno dalla risoluzione del Giustiniani all'animo suo non lo preoccupano gran che, perché ha fiducia nell'aiuto divino. Decida il Giustiniani delle questioni di famiglia: il Querini è risoluto e si ritirerà nella prossima Quaresima all'eremo per «esperimentare la vita de lí sopra»: anzi, rifiuta anche il discorso dello «spe-

rimentare»: «talora mi viene nel cuore, a che sperimentare? da te non potrai; mettiti a questa vita, sebbene avesti a morire, e muoviti a far quello liberamente, che con isperienza far vuoi». Ma lo slancio si ferma subito: farà forse due o tre giorni di vita in una cella. Ma intanto andrà, e basta con le questioni di famiglia (delle quali però tratta, per responsabilità di capo famiglia, nelle lettere seguenti dello stesso anno).

Anche le lettere del Giustiniani (febbraio e marzo 1512) al Contarini e ad altri amici, che sono una risposta diretta alle due del Contarini, benché dottrinalmente piú articolate e piene di zelo devoto, sono scritture di bella apologetica, tanto nel senso di difesa del Querini controbattendo le accuse che gli venivan fatte, quanto nel senso di affermazione di pietà e di fede: ma non vanno al di là. Nella seconda, si dimostra la vanità del mondo con questi esempi: la morte improvvisa dell'amico comune Marcantonio della Torre, la conversione del Querini («piú mio ora, che vostro»), «e la misera (per lasciar stare il resto d'Italia), la misera e lagrimevol nuova strage Bresciana». (Ecco!) le lettere e la dottrina non sono servite a Marcantonio della Torre, che ha dovuto lasciare il mondo per morte «violenta e dolorosa», mentre al mondo il Querini è morto di morte «volontaria e gioconda»; poi segue una dimostrazione (e quasi una testimonianza) che la risoluzione del Querini non è stata né recente né improvvisa, né dovuta a disillusioni politiche, ma antica: «io mi arricordo, che appena era da' Patavini studi uscito il Querini, ed io ancora in quelle, non istudi, ma ombre di studi... ritenuto...» parlavano di dedicarsi allo studio delle sacre lettere «non per sapere, non per gloriarci, o cercare di esser gloriato, ma solo per aiutarci con quegli studi al bene e cristianamente operare... E questo già dieci sono e piú anni...; e chi nol crede, nol creda a sua voglia, che a noi non nuoce».

> E chi si pensa o dubita che il Querino si sia alla monastica o eremitica vita convertito per le ruine, per le perdite dello stato e del dominio della sua terrena patria, è molto dal vero lontano... Non era ancora un Re di Francia disceso in Italia, non era stato ancora l'esercito veneziano

fugato e disperso, né la Lombardia da' Barbari occupata, quando aveva il Querino nell'animo stabilito di vivere tra' monaci della sua patria in qualche solitario luogo lontano.

Le date di queste lettere riportano, al di sotto delle considerazioni religiose di vario genere, al periodo che va dalla fine del 1511 all'aprile del 1512, con una ubicazione definita: Venezia; ma su uno sfondo pur presente, benché non precisamente definito: l'Italia. Del 1508 era stata la Lega di Cambrai, fra l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo, il re di Francia Luigi XII, il re di Spagna Ferdinando e papa Giulio II, collegati contro Venezia. Nel 1509 Luigi XII vince i veneziani nella battaglia di Agnadello. Giulio II s'impadronisce anche della parte della Romagna prima sottomessa a Venezia; Massimiliano I si impadronisce di Trieste: i veneziani ritorneranno in Padova, che avevano perduto, nel 1509, ma nel 1510 Giulio II s'avvicina di nuovo ai domini della Serenissima: è la guerra per conquistare Ferrara, che però si ferma nel 1511, dopo la presa della «piazza» fortificata della Mirandola; ma Bologna è presa dal Trivulzio, il quale sconfigge di nuovo i veneziani; col 1512, ecco la presa di Brescia, difesa dai veneziani, che sono sconfitti dai francesi di Gastone de Foix (e il sacco di Brescia rimarrà tremendo e spaventoso per lungo tempo nei canti popolari); si sentono avvicinare altre carneficine: e famosa carneficina fu la battaglia di Ravenna: non fu forse di grande importanza strategica, ma quanti morti! Sono anche gli anni del «conciliabolo pisano» promosso da Luigi XII contro Giulio II, dimostrato valido per ragion di diritto dal professore di Francesco Guicciardini e di Giovanni de' Medici (poi Leone X), Filippo Decio; per conto della Signoria di Firenze repubblicana, il Machiavelli assiste alle riunioni del «conciliabolo» o concilio pisano, informando i rappresentanti ufficiali, ma anche facendo sapere di avere buon numero di armati da usare, se del caso, contro francesi e pisani. Da questa sua commissaria del 1512 comincia la sfortuna della carriera politica del Machiavelli, coinvolta nella rovina della repubblica soderiniana, che Giulio II volle, per punire i fiorentini d'aver concesso Pisa ai

francesi come sede del concilio. Anche Filippo Decio ebbe a sentire gli effetti della collera di papa Della Rovere: ma, con la scomparsa di questi, e con la protezione e la grazia francese, poté ritornare al suo posto di gran giurisperito; il Machiavelli rimase solo, perché era legato soltanto alla sconfitta repubblica e non alla potente corporazione universitaria dei giuristi.

Intanto, a Parigi, all'ombra della Sorbona, gli umanisti parlano di riforma della Chiesa, come di riforma della Chiesa parlano e scrivono e scriveranno i camaldolesi amici del Contarini. A proposito della sconfitta veneziana di Agnadello, il Machiavelli aveva commentato:

> Che fia degli altri [Stati] se questo arse et alse [passò dall'incandescenza al gelo, rimanendone rotto] | in pochi giorni? e se a cotanto impero | iustizia e forza e union non valse?...
>
> I' non potrei sí presto raccontare | quanto si presto poi de' viniziani | dopo la rotta quello stato sparve. | La Lombardia el gran re de' cristiani | occupò mezza... [2].

Per il Giustiniani, mentre difende il Querini dalle accuse d'essersi convertito a Camaldoli «per le ruine, per le perdite dello stato e del dominio della sua terrena patria», queste rovine e queste stragi sono prove della vanità del mondo: non altro; ma lo sgomento è analogo, come presupposto inespresso a quello del Machiavelli. Egli rifiuta sdegnosamente, senza naturalmente neppur confutarla, l'accusa fatta all'amico di diserzione dal dovere civico; ma nello stesso tempo riconferma che il servizio alla patria è da considerarsi cosa vana, cosa del mondo. Il primo luglio del 1512 il Querini, scrivendo all'Egnazio, per esortarlo a farsi eremita, dice fra l'altro: «Io credo che siate sano..., non sono piú guerre in Romagna, le via sono aperte e sicure...» Le guerre sembravan cessate con l'altro celebre massacro della battaglia di Ravenna: ma il distacco del Querini era cosí completo che la commozione generale, ancor viva in tanti, non lo toccava: per lui, si trattava soltanto delle vie aperte e sicure per raggiungere la Toscana e Camaldoli.

[2] [N. MACHIAVELLI, *Decennale secondo*, vv. 178-80, 193-96].

Umanesimo e religione nel Rinascimento *

Gli studiosi di storia discutevano, al principio del nostro secolo XX, sul rapporto fra Riforma e Umanesimo, oppure sul rapporto fra Rinascimento e Riforma: e parlare di rapporto o relazione sembrava un grande progresso di fronte alla contrapposizione drastica che si era perpetuata in varie maniere – riprendendo in parte le controversie teologiche e confessionali dei secoli XVI, XVII e XVIII – quando una tendenza, che può essere simboleggiata nell'opera di Jakob Burckhardt, oggi ancora ristampata e letta in molte lingue, sulla *Civiltà del Rinascimento in Italia*, affermava, con varie sfumature, che l'« età moderna » cominciava col Rinascimento (umanistico: non cristiano, o per lo meno non teologico; individualistico; artistico, cioè sensibile in pittura, scultura, architettura a determinati ideali estetici o classici; antropocentrico e non teocentrico; eliocentrico e non geocentrico; scopritore di nuove terre e continenti, come di nuove arti, politiche, militari, e anche di nuove tecniche di comunicazione con la stampa). Il Rinascimento e l'Umanesimo non erano visti soltanto come italiani; tuttavia si pensava che avessero origine in Italia e che fossero soprattutto italiani i maestri di quelle arti: dell'opera di Erasmo da Rotterdam si cercavano di mettere in rilievo soprattutto i rapporti con

* [*Reason, unreason and faith. Challenges to traditional Christianity*, in *The Age of the Renaissance*, ed. by D. Hay, London 1967, pp. 155-62 (*Bibliografia*, 572). Abbiamo però seguito, per questa edizione, il ms originale italiano, conservato nelle carte di D. Cantimori, che reca appunto il titolo qui usato e che in vari punti è piú ampio della traduzione inglese].

la filosofia platonica d'impronta fiorentina, attraverso i filosofi e teologi umanisti di Oxford; nella vita di Albrecht Dürer il momento piú importante sembrava essere il viaggio in Italia, e cosí via. Per un'altra tendenza si può fare simbolicamente il nome di Leopold von Ranke, non tanto a proposito della *Storia dei papi*, che fece cosí grande impressione al Macaulay, quanto per la *Storia della Germania nell'età della Riforma* (luterana), che è l'opera piú bella e completa dello storico tedesco. Questa corrente di studi tendeva a vedere l'inizio del mondo moderno, della società europea moderna, nella quale cioè si era stati chiamati a vivere, nella Riforma protestante, luterana, calvinista, anglicana; rinnovatrice delle coscienze; individualistica; applicatrice coerente della filologia e della critica umanistiche, non alle favole dei poeti, ma alla tradizione della rivelazione divina come depositata nella Bibbia; teocentrica, ma liberatrice delle capacità produttive e delle energie vitali degli uomini, e perciò, nonostante errori iniziali, eliocentrica e non geocentrica; favorevole alla riflessione filosofica e alle scienze piú che alle arti, ma di nuova arte ispiratrice (Rembrandt contrapposto a Raffaello) e specie della musica, creatrice di nuove basi morali e di vita sociale, corrispondenti (nonostante la cattiva sorte dei popoli tedeschi nel secolo XVI e nel XVII) ben piú profondamente delle tecniche politiche italiane, alle tendenze fondamentali dell'epoca, verso la formazione di grandi Stati unitari con vasta organizzazione amministrativa e burocratica, bisognosa quindi di una nuova eticità politica, quella dei servitori dello Stato; dall'Umanesimo e Rinascimento eran forse venuti scopritori di nuovi continenti, ma dalla Riforma eran venuti coloro che nei nuovi continenti avevano fondato nuove società, poi nuovi stati, su fondamento morale e religioso, coltivando terre e costruendo città, e non solo centri di sfruttamento per la conquista di metalli preziosi. E cosí via. Questa tendenza faceva cominciare l'età moderna coi primi del Cinquecento: prima fama di Martin Lutero, primi anni di Carlo V come imperatore, rottura di Enrico VIII Tudor con la Santa Sede. L'antica contrapposizione era ancor viva intorno al 1955, quando al X Congresso internazio-

nale degli storici Gerhard Ritter, erede intellettuale del Ranke, criticò nettamente la scuola francese rappresentata da Lucien Febvre, erede intellettuale e culturale del Burckhardt. Nel rapporto del Ritter a quel congresso, la contrapposizione si presenta in primo luogo come contrapposizione fra storia generale «politica» e storia generale «della civiltà» o della cultura: ma la discussione del tema antico, del rapporto o della alternativa fra Rinascimento e Riforma è sempre presente e insistente, come anche è presente e insistente nell'opera del Ritter sul Cinquecento religioso e politico. Cosí si è venuta perpetuando la tematica romantica della contrapposizione fra popoli mediterranei o neolatini (cattolici ed empi, individualisti, ecc., artisti e immorali, poeti e poco lavoratori) e popoli nordici (protestanti e religiosi, lavoratori e morali, individualisti e ricchi, ecc.). È evidente che prima doveva sembrare novità grande il discorso, per esempio, del von Pastor, sul Rinascimento cristiano e sugli umanisti cattolici, e poi il discorso di Lucien Febvre e di Augustin Renaudet su Umanesimo e Riforma. Quanto abbiamo accennato poco sopra vale piú per gli studi storici francesi, tedeschi e poi italiani, e in genere del continente europeo, che per gli studi storici inglesi e in genere del mondo culturale e intellettuale anglosassone (nonostante gli indubbi influssi della storiografia tedesca nelle università della Gran Bretagna e in quelle degli Stati Uniti dell'America del Nord, nella seconda metà del secolo XIX). Si potrebbe dire che molte di quelle contrapposizioni non fossero possibili per chi si occupasse della storia della cultura e della civiltà delle isole britanniche nel secolo XIX, tanto per il carattere particolare assunto dalle lotte e discussioni confessionali e teologiche, quanto perché, per molti aspetti, nella Chiesa anglicana, insomma anche allora predominante, la convivenza di quei temi culturali, religiosi, letterari, artistici, filosofici, scientifici, che si prestavano ad essere contrapposti dagli storici della civiltà italiana, tedesca, francese ed europea continentale generale, appariva cosí evidente da rendere quasi inutile la ripresa di quelle contrapposizioni e di quei rapporti dialettici.

Non diciamo che fosse realmente cosí: ma dal punto di

vista culturale e religioso sembrava quasi che, sí, puritani e cattolici fossero in guerra fra loro, ma che nella Chiesa anglicana prevalesse lo spirito tollerante di Erasmo: sembrava, diciamo, dalla lettura degli storici europei e liberali, non propriamente da quella dei testi e documenti. Non terremo conto di questa immagine convenzionale e tradizionale, che è ancor piú deformante delle controversie storiografiche alle quali si è accennato sopra. Tutto sommato, quando il periodo rinascimentale è concluso e finito in certi paesi e sta concludendosi in altri, Giordano Bruno celebra la serietà e la libertà scientifica dell'università di Wittenberg, che era l'università di Martin Lutero e di Filippo Melantone; e quando Amleto, principe di Danimarca, ha da fare la sua educazione, è a Wittenberg, come alla piú celebre e famosa università del continente, che è inviato, e a Wittenberg vorrebbe tornare dopo la morte del padre.

> For your intent
> in going back to school in Wittenberg,
> it is most retrograde to our desire,

gli dice lo zio e patrigno. E la regina:

> I pray thee, stay with us; go not to Wittenberg.

E a Wittenberg erano stati con Amleto i fedeli amici Orazio e Marcello, «friends, scholars and soldiers». Certo, la filosofia che ivi avevano appreso non aveva insegnato ai due dotti gentiluomini quante cose sconosciute ci potessero essere in cielo e in terra. Tuttavia questa citazione può servire simbolicamente a indicare certi nessi culturali generali europei, sui quali ci sembra giusto soffermarci in questo saggio piú a lungo e con maggiore attenzione che su differenze nazionali particolari, e a concludere questo breve cenno preliminare sullo stato della discussione a proposito del nostro argomento.

Se Orazio e Marcello fossero stati a Wittenberg ai tempi di Melantone, nei primi decenni della Riforma luterana, o anche durante gli ultimi anni dell'insegnamento di Melantone, avrebbero certo potuto apprendere da quel

gran dotto, fra altre cognizioni di filosofia e di latino e greco, nonché di teologia, anche la possibilità di molte e molte cose piú strane dei sogni, da apprendersi anche attraverso i sogni, ma anche attraverso l'astrologia e attraverso altre maniere d'interpretare i segni del cielo e della terra, delle acque e del fuoco: poiché Filippo Melantone aveva imparato ad accettare e a considerare con attenzione e curiosità anche queste possibilità, di geomanzia, astrologia, oniromanzia, divinazione, divinazione di varie categorie da una tradizione di sapienza religiosa e misteriosofica che è fra le piú tipiche e caratteristiche del Rinascimento umanistico europeo, quella che prendeva nome da una raccolta di scritti greci, tradotti poi in latino e variamente editi, pubblicati e stampati e ritradotti, sotto il nome di rivelazioni ed oracoli di Ermete Trismegisto. «Hermes Mercurius Trismegistus» sta nell'intarsio di Giovanni di Stefano nel pavimento del duomo di Siena (1488), col nome greco parzialmente latinizzato: «contemporaneus Moisi»: dalla sapienza, allora ritenuta originaria e primigenia nel genere umano, degli egiziani, agli ebrei di Mosè, ai greci, ai latini e ora ai «nuovi latini» (che non nascevano soltanto nel Lazio o nella penisola), questi libri sembravano avere trasmesso e potere trasmettere cognizioni e nozioni profonde e arcane, non inconciliabili con la rivelazione paleo- e neo-testamentaria, ma ad essa precedenti, con essa legate, ma non da essere dipendenti: interpretabili con la Kabbalàh, con criteri di divinazione magica, con richiamo a misteri cristiani (incarnazione, trinità), con escogitazioni filosofiche; tradotti già nel 1471 in latino dal filosofo Marsilio Ficino, poi presto in volgare italiano; conosciuti e oggetto di meditazioni, contemplazioni e studio in giro per l'Europa, questi scritti facevano parte anche, naturalmente, del patrimonio culturale e dottrinale di Filippo Melantone, ammiratore e amico di Martin Lutero, e anche suo consigliere e, se si vuole, guida e maestro di greco e di ebraico. Diciamo «naturalmente», perché Melantone era, oltre tutto, nipote del celeberrimo ebraicista Giovanni Reuchlin: ebraicista, umanista, kabbalista.

Pochi anni prima che l'esplosione di teutonico furore

scaturita dalla mistica scintilla di critica dogmatico-canonistica del dottor Martin Lutero la facesse passare nello sfondo, con le sue illuminazioni sulla grazia e sulla fede salvificanti, con le luci sinistre di roghi di persone e di libri, coi fumi e bagliori degli incendi (dal 1517 al 1527, l'anno del sacco di Roma, passano solo dieci anni: un po' di piú per la durata media della vita singola di allora, ma non molto di piú, tutto sommato), pochi anni prima dello scandalo luterano, il mondo dei dotti umanisti era stato commosso dalla disputa reuchliniana: lecito o non lecito risalire al testo ebraico (presupposto come genuino) per la comprensione della «verità» del testo dei libri dell'Antico Testamento (per analogia: al testo greco degli scritti neotestamentari)? I «neotheroi», i «nuovi» (come molti dicevano di sé e dei loro amici, per dire quel che noi oggi diciamo umanisti) erano nella grande maggioranza – e con loro il grande Erasmo da Rotterdam, che nel 1505 aveva ripreso le osservazioni del morto canonico Lorenzo Valla sul testo greco del Nuovo Testamento – erano per il sí: la verità, cioè la genuinità del testo, specialmente se di tale importanza per la vita dell'anima e per la condotta nella storia, innanzitutto. Ma quando poi le genti indotte e volgari si entusiasmano e la verità sembra voler passare dalle scuole e dalle accademie nei campi e nelle botteghe, anche soltanto attraverso l'uso della lingua volgare sassone-tedesca, i dotti si ritirano fra i loro libri e le loro rivelazioni e i loro oracoli, vengono a compromessi e accomodamenti. Non tutti: il dottissimo, precocissimo, mite Melantone se ne va a Wittenberg con quell'energumeno di Martin Lutero: porta con sé quel bagaglio ermetico e astrologico, ma insomma, nella università di Wittenberg reintroduce l'insegnamento aristotelico tradizionale (seppur purificato dai sofismi scolastici), una severa disciplina di buoni studi di ogni tipo, sicché meriterà il titolo di «praeceptor Germaniae».

Per questa parte, umanistica e religiosa, della storia della civiltà europea del Rinascimento, cioè del periodo che va, all'incirca, dalla caduta di Costantinopoli nelle mani del Turco fino al regno della regina Elisabetta I, e per quanto e in quanto si vuole, si può e si deve parlare di

civiltà europea, Gran Bretagna compresa, occorre procedere, almeno finora, non tanto per masse, grandi o piccole di misura, quanto per individui. Lo stato del materiale conosciuto e anche soltanto parzialmente elaborato non permette altro. La cultura cittadina tedesca, piú legata alla campagna, ci ha lasciato ben maggiori notizie di santuari e pellegrinaggi – anche figurative – di quanto abbia lasciato la cultura cittadina, per esempio, italiana: vero è, ad ogni modo, che entro certe correnti di pellegrinaggi tedeschi si preparò almeno in parte la guerra dei contadini del 1525, mentre attorno ai santuari italiani non successe un bel niente. Questo è solo un esempio, che scegliamo perché clamoroso e ben noto, lasciando da parte le rarità. *Ex contrario*: gli individui, grandi o meno grandi, membri rispettati o meno della *respublica litterarum*, che è poi la società umanistica e religiosa responsabile, sono spesso osservatori acuti di quanto accade intorno a loro, in grande o in piccolo, come Erasmo; e spesso anche, non diremo certamente «rappresentativi», ma possiamo tranquillamente dire «indicativi» o «tipici» dell'ambiente nel quale e per il quale vivevano e con intelligenza e dottrina scrivevano e agivano. Saranno i piccoli segretari (un funzionario di dogana che onora Erasmo), saranno gli studenti di Wittenberg, futuri pastori, futuri teologi, futuri giuristi, con le loro osservazioni incidentali su quel che la gente fa o su quel che dovrebbe fare (piú spesso), o anche su casi strani, «monstra». Naturalmente non potremo preoccuparci della loro personalità individuale, come, per esempio, ha fatto Lucien Febvre a proposito di Gilbert Cousin, umanista erasmiano, favorevole alla Riforma protestante, poi costretto alla disciplina della Controriforma cattolica intransigente. Ma, insomma, nell'ambiente generale europeo dell'Umanesimo e della Riforma religiosa in questo periodo rinascimentale (e dentro questi limiti precisi di vita e di attività intellettualmente consapevoli) quel che importa sono pur sempre professori e studenti, maestri e allievi, siano di filosofia o di altre arti.

Torniamo dunque al professore Filippo Melantone, il quale, entro il quadro generale dello svolgimento della vita del genere umano («storia»), visto anche in rappor-

to con le costellazioni e con le congiunture astrologiche, proponeva una determinazione ben definita di quel che è stato chiamato piú tardi «rinascimento delle arti e delle lettere». Noteremo solo di passaggio che tale concezione derivava, come Melantone non nasconde, dal Reuchlin. In poche parole: già era cominciato in Italia il rinnovamento delle buone lettere e dei buoni studi, ma si trattava di un moto sporadico e parziale, poiché lí si guardava solo ad una parte, e ad una parte tutto sommato secondaria, perché emersa tardi, per imitazione e in un secondo tempo, della sacra ed arcana eredità lasciata dagli antichi uomini. Ma dopo la caduta di Costantinopoli in mano del Turco, i dotti di Bisanzio, che custodivano il nocciolo e la sostanza piú preziosa dell'antichità, quella greca – la quale incorporava anche l'antichissima e primigenia egiziana – dovettero fuggire e cercare ospitalità altrove: gloria, scrive Melantone, ai fiorentini, i quali per vero amore del sapere non fecero come gli altri e non si accontentarono di fornire ospitalità ed elemosine a quegli esuli, ma si resero conto dell'importanza delle loro cognizioni, e li onorarono, chiamandoli ad insegnare, e fornendoli (come dice con professorale realismo Melantone) di adeguati e condegni mezzi di sostentamento e di studio. Melantone insiste tanto su questo tema che possiamo iterare almeno una volta anche noi: i fiorentini avevano capito l'importanza di quegli studi (sottinteso: e noi, qui a Wittenberg, cerchiamo di fare lo stesso, e perciò non dobbiamo essere da meno, e dobbiamo coltivare quegli studi filologico-umanistici e filosofici); avevano capito (sottinteso: come noi, qui a Wittenberg, cerchiamo di fare) che la scienza e conoscenza del greco e dell'ebraico, portata in Italia da quei depositari dell'antica e vera e originaria sapienza e dottrina fondamentale e divinamente ispirata, stanno a fondamento non solo dei buoni studi letterari, ma anche e soprattutto della nostra buona e vera teologia di Wittenberg.

L'insistenza e la persistenza di Melantone su questo punto non lasciano dubbi di sorta; del resto, la periodizzazione da lui proposta (l'inizio del vero o completo Umanesimo e del Rinascimento culturale, filologico, filosofico-

neoplatonico, religioso, con l'anno 1453 circa) è rimasta canonica nei trattati scolastici e negli studi storici fino ai primi decenni di questo secolo XX. È vero, d'altra parte, che quasi tutti gli studiosi che hanno accettato queste osservazioni e queste indicazioni del Melantone, derivate dal Reuchlin, sull'importanza dell'arrivo in Europa dei dotti greci, hanno trascurato almeno due punti fondamentali: uno, che quei dotti greci portavano con sé, nella mente di Melantone, se non di fatto, anche l'ebraico e gli oracoli ermetici, con tutta l'inquietudine che a questi ultimi si associa nella cultura del secolo XVI in Europa; l'altro, che nella mente di Melantone, se non di fatto, Wittenberg continuava Firenze nel culto dei buoni studi, come nell'attenzione per le sapienze arcane.

Si sarebbe tentati di far propria la datazione o periodizzazione di Melantone, e di cominciare la nostra esposizione dal concilio di Firenze e Ferrara, dal tempo di papa Eugenio IV e di Pio II: poiché, insomma, Reuchlin e Melantone a quel periodo si rifacevano, come a periodo dei loro avi e padri, come «preistoria» della loro attività filologica e culturale. Questo fatto va sottolineato soprattutto per quanto riguarda Melantone, in quanto egli fu teologo ben ferrato e preparato, rigoroso e intransigente in quanto teologo, fedele alla esperienza fondamentale protestante della fede, unica fonte di salvezza; nonostante la fama di mitezza e mansuetudine, giustificata perché non si ritrova certo nella sua opera l'intemperanza verbale di Martin Lutero, egli rimase chiaramente e nettamente dalla parte delle nuove concezioni religiose, anche quando poté sembrare disposto a formule di compromesso. Non era incerto, teologicamente parlando, come Erasmo da Rotterdam, che pur considerando con simpatia, da principio, il movimento di Riforma come movimento di rinnovamento morale e culturale insieme, se ne distaccò ben presto per ripiegare entro la Chiesa tradizionale, in nome di posizioni tradizionali, dell'orrore per la violenza, e della dottrina del «servo arbitrio», che gli sembrava negatrice della moralità e della cultura, com'egli le desiderava.

Erasmo da Rotterdam muore nel 1536, un anno dopo che il suo grande amico, Tommaso Moro, era stato deca-

pitato per la stessa fedeltà all'*Una Sancta*, che aveva allontanato Erasmo dai riformati: umanisti e religiosi, in nome della loro religione, sostanzialmente cattolica e tradizionale, rinunciano alla critica alla filosofia scolastica e alla barbarie culturale e alle conseguenze che se ne venivano traendo dalla gente delle nuove generazioni. Diciamo «nuove generazioni», benché le differenze non siano molto grandi: Tommaso Moro era nato nel 1478, Lutero era nato nel 1483, Tommaso Münzer (che viene decapitato nel 1525) nel 1489 circa; Margherita di Navarra, nel 1492; Paracelso, nel 1493; Melantone (che morí nel 1560) era nato nel 1497, come il giovane Holbein, mentre Dürer era nato nel 1471, ed Erasmo circa nel 1466. Calvino era nato nel 1509; Zwingli era nato nel 1484 e morí nel 1531. Tuttavia, benché molte fossero le diffidenze dei cattolici verso Erasmo, fino a condurre alla condanna ufficiale della sua opera (nel 1559) da parte di papa Paolo IV e poi della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, e benché fin dal concilio lateranense V ci fosse chi protestava contro i suoi *Colloquia*, trovandone sconveniente la satira anticlericale, si può dire che Erasmo, come Tommaso de Vio, come Tommaso Moro, come il cardinal Jacopo Sadoleto (1477-1547), come il cardinale Gasparo Contarini (1483-1542), per non parlare di papa Adriano VI o di Girolamo Aleandro (1480-1542), appartenessero, con tutta la loro cultura umanistica e la loro preparazione critica e filologica, ad una generazione vecchia, nel senso che quella gente non voleva e non poteva accettare la rottura con la tradizione religiosa ed ecclesiastica, pur esercitando ogni genere di critica (anabattisti e piú tardi anche antitrinitari si richiamarono ad Erasmo, come alcuni anabattisti leggevano l'*Utopia* di Tommaso Moro) ed auspicando riforme di ogni tipo, «in capite et in membris», della Chiesa cattolica romana. Nuova generazione possiamo invece chiamare quella di coloro che, ecclesiastici o no, fecero propria la dottrina della giustificazione per fede, traendone la conseguenza di una riorganizzazione della struttura dogmatica, della liturgia, della gerarchia o amministrazione ecclesiastica: si va dai meno radicali in questo senso, come Lutero e Melantone, e co-

me gran parte degli «anglicani», fino ai piú radicali dogmaticamente e organizzativamente, come i vari raggruppamenti anabattistici, che compaiono sulla scena già durante il quinquennio 1520-25. Ad ogni modo, tutti costoro possono essere considerati dalla stessa parte, anche se ci sono vari anni di età di differenza fra di loro, perché seppero compiere il passo decisivo della rottura con la tradizione, entrando in una strada nuova, della quale non si conosceva sicuramente la direzione e il percorso preciso, perché era da definire e determinare. Ci furono ripiegamenti, pentimenti, ritorni all'antica dottrina e disciplina; ci furono divergenze radicali, lotte aspre (fino a casi come quello della repressione del movimento anabattista di Münster in Vestfalia nel 1535, o come la condanna a morte di Serveto da parte dei calvinisti ginevrini); ci furono polemiche come quella fra Lutero e Zwingli; si ebbero naturalmente svolgimenti diversi secondo i paesi (riforma anglicana promossa dal sovrano in Inghilterra, riforma di tipo presbiteriano-calvinista nelle città svizzere e renane, come Zurigo, Berna, Ginevra, Strasburgo, e nel Palatinato, riforma episcopale-luterana in Sassonia e nel Nord, con supremazia del sovrano, lotte di religione fra cattolici e calvinisti in Francia, movimento semiclandestino e poi clandestino in Italia e Spagna). Tutto ciò ha fatto quasi scomparire e dimenticare la divisione e rottura fondamentale fra vecchio e nuovo, che pure fu sentita forte dagli attori di allora, grandi e piccoli, o come rivoluzione vera e propria (Ulrico di Hutten in Germania) o come scandalo inaudito, fra i cattolici, come tormento interiore in alcuni, ma insomma, come avvenimento importante e decisivo nella società cristiana occidentale: questioni per le quali, a un certo momento, si era pronti a farsi uccidere e a uccidere. La storiografia piú recente ha coperto di molti bei veli culturali, sociologici, ideologistici e filosofico-retorici la storia di quelle aspre lotte: ma la storia della civiltà europea non le può dimenticare e non può lasciarle velare, perché senza la memoria di esse non si comprende neppure il significato e il valore di certe posizioni umanistiche e di certe posizioni confessionali-teologiche.

In questa constatazione sta l'elemento – unico e limitato – di validità della periodizzazione proposta da coloro che facevano cominciare la «storia moderna» non dal Rinascimento e dall'Umanesimo, ma dalla Riforma protestante: in fin dei conti, a parte qualche caso strano e curioso, ben pochi morirono nel secolo XVI nel nome di Ermete Trismegisto o della pietra filosofale, che tanto spesso accompagna la scienza egizia, precristiana o sopracristiana o non cristiana e non cattolica, e molti e molti morirono e fecero morire altri molti e molti in nome della fede giustificante e contro l'invocazione dei santi, o in nome della invocazione dei santi e della presenza reale del «corpus domini» nell'azimo eucaristico. Lasciamo da parte la storia clandestina o semiclandestina degli anabattisti e dei loro amici. Il tragico è di tutto il secolo, e non soltanto della poesia di Agrippa d'Aubigné. E senza tener presente questo sfondo non si può intendere appieno, anche se sia soltanto per comprendere debolezze e rinunce, prepotenze e ingiustizie, inganno e sotterfugi, il valore e il significato del permanere e del lento progredire di posizioni umanistiche, critiche e sostanzialmente religiose pur dentro o in mezzo a quelle lotte confessionali.

Non si trattava soltanto di Roma (curia romana) e non Roma. Contro la «prepotenza» romana e curiale era capace di protestare, per immagini simboliche e abilmente disposte come in un complesso gioco di scacchi, con figurazioni insolite e misteriose, un poco ermetiche (nel senso duplice del richiamo all'antica sapienza originaria, quanto del gusto enigmatico per le imprese e per i simboli rari), anche la pia e devota, nonché aristocratica, reggitrice di una piccola comunità di suore in una città certo significante per ragioni strategiche, ma non indipendente e famosa come Firenze o Venezia. Giovanna da Piacenza, abbadessa del convento di monache benedettine di San Paolo in Parma, entrata in lotta con la curia romana sulla questione della clausura (dalla quale quel monastero era da lungo tempo esente), rispose alle varie accuse e ai sospetti ignominiosi che potevano essere, con la solita volgarità del clero secolare, proposte contro una comunità di religiose aperta alla frequentazione di cortigiani e di uma-

nisti, non solo lottando sul piano giuridico-canonistico, appoggiata dalla famiglia, ma anche facendo celebrare la propria concezione, in maniera simbolica ma chiara, da un pittore come il Correggio: contro la prepotenza bruta di Roma e della curia, contro la collera irragionevole e stupida, la signora aveva fatto prevalere la propria indipendenza, amministrativa, sociale e intellettuale o spirituale, e ne aveva voluto lasciare ricordo. Certo, per opera di un grande pittore. Ma altrettanto certamente, per i suoi pari, aristocratici di sangue e di cultura, con disprezzo sicuro per la prepotenza romana e per la volgarità clericale, ma con ancora piú sprezzante indifferenza per chi era fuori del suo mondo. Giovanna da Piacenza era stata eletta abbadessa del convento di San Paolo nel 1507, ed era morta nel 1524. Intanto, le cose del mondo cambiavano, e la ribellione contro Roma era diventata affare non piú di spiriti aristocratici e di menti elette, fornite di cultura raffinata, né di spiriti superiori, come Agrippa di Nettesheim, riuniti in accademie e in circoli chiusi di iniziati, ma aveva cominciato a muovere contadini e artigiani, borghesi e giuristi, qualche principe potente: presto sarebbe stato un grande monarca, e altri grandi monarchi avrebbero dovuto tener conto di quel sommuoversi. Quel sistema delle imprese e dei simboli sarebbe continuato, certo, nella cultura europea. Tuttavia non sarebbe ormai piú stato l'unico modo (necessariamente unico per l'abbadessa Giovanna da Piacenza, con la sua educazione aristocratica e la sua cultura raffinata) di protestare e di segnare i momenti di una lotta. Lo stesso Filippo Melantone – che pure aveva tanto gusto e interesse anche per le imprese e per gli altri tipi di espressione geroglifica ed emblematica – quando si trovò a insegnare e a discutere, scriveva in chiaro: e la *Confessio augustana* del 1530 e i *Loci communes*...

Il buon latino, la gran dottrina, la vasta informazione di un Melantone, di uno Zwingli, di un Calvino, di un Pier Martire Vermigli, piú tardi di un Mattia Flacio, di un Pietro Ramo, di un John Fox, incutevano rispetto nel mondo culturale di formazione umanistica, come rispetto incuteva Jean Bodin, e come rispetto continuava a riscuo-

tere la memoria dell'Alciato (a parte le questioni di scuola) fra i giuristi. Martin Lutero rimaneva a parte. Onorato e rispettato dai teologi, anche lontani e nemici, avversari, per gli umanisti rimaneva un po', sempre, scandaloso: perfino il suo amicissimo e devotissimo Melantone, commemorandolo in morte, lo fece capire. Del resto, se si fa attenzione ai suoi gusti dichiarati, qual era il poeta che piú gli piaceva? Il didattico e noioso Battista Spagnoli da Mantova, carmelitano, per via di qualche invettiva anticlericale, anzi anticuriale. Piú tardi incuteranno rispetto e stima l'opera e la dottrina del Baronio oppure del Bellarmino: ma con loro siamo già in un altro periodo storico.

Fatto sta che nel Cinquecento gli umanisti piú grandi e piú rispettati nella cultura europea generale o, se si vuole usare questo termine, nella «respublica litterarum», sono propriamente quelli che abbiamo indicato: nel senso che quando san Filippo Neri si trova a dovere indicare una direzione generale di attività ad un suo discepolo e devoto come Cesare Baronio, gli dà l'incarico, il compito, la missione di comporre un'opera che risponda alle *Centuriae* di Matteo Flacio Illirico, luterano rabbioso quanti altri mai, e per certe sue posizioni teologiche inviso anche in ambienti universitari luterani. Ma, nonostante gli indubbi meriti storiografici del Flacio (che aveva creato una specie di istituto di ricerca storica, e faceva – pare – travestire da frati i suoi ricercatori per mandarli nei conventi cattolici a cercare testi antichi), non è la sua impresa che ci interessa in questo momento: quello che va messo in rilievo è che, insomma, Cesare Baronio, formidabile, bravissimo, autore di un'opera che è presente in tutte o quasi tutte le sale di consultazione storica delle biblioteche piú importanti, rispondeva a quello che, certo insufficientemente, come accade ai pionieri, Mattia Flacio aveva proposto.

L'umanesimo ermetico, filosofico, iniziato e iniziatico, di origine italiana e specialmente fiorentina, aveva suggerito, indicato, accennato, domandato, solleticato, promuovendo, sempre per via indiretta e allusiva, curiosità e problemi. L'umanesimo protestante di Melantone (noi prendiamo questo nome come «tipo» o «simbolo» di un mo-

vimento molto vasto, e spesso non direttamente legato a posizioni confessionali definite, che altri potrebbero per esempio simboleggiare o tipizzare nel nome di Erasmo da Rotterdam), l'umanesimo – ripetiamo – protestante di Melantone e di Calvino e dei loro immediati successori ha, insomma, l'iniziativa: pone questioni, problemi, domande e propone soluzioni. L'umanesimo erudito italiano risponde, risponde, risponde, controbatte litigiosamente – anche dopo Lepanto, anche dopo la conclusione del concilio di Trento (un decennio circa prima di Lepanto e della notte di San Bartolomeo in Parigi) – insomma, questo umanesimo cattolico sta fermo: splendidamente, è vero, dal punto di vista dottrinale ed erudito: ma insomma, sta sulla difensiva. Verso la fine del secolo, l'accanimento incattivito dei controversisti rende difficile, allo stato degli studi, un giudizio storico oggettivo da un punto di vista generale. I controversisti cattolici si trovavano nella situazione di chi, onestamente, dal punto di vista soggettivo e personale, deve sostenere con certi metodi una causa – quella della Chiesa cattolica apostolica romana – nella quale crede seriamente, pur sapendo o sentendo che essa non poteva certo esser sostenuta con quei metodi e criteri umanistici (filologico-critici).

Segnamo alcune date, perché, a quei tempi, poeti, letterati, pedanti, filosofi o teologi o umanisti che fossero o che amassero chiamarsi, erano – in maniera sufficientemente esplicita per noi posteri – abbastanza sensibili agli eventi ed a quanto gli eventi o avvenimenti potevano comportare, anche per loro, letterati, professori, umanisti, teologi, storici. Proprio quelle date che oggi vengono confinate nei manuali scolastici, allora rappresentarono scosse profonde, destarono speranze, lasciarono lunghe memorie di paure e terrori. A parte un certo elemento di apologetica e di propaganda, in molti spiriti religiosi l'inizio del pontificato di Leone X destò molte speranze, con la nuova direzione impressa al concilio lateranense V, già convocato da Giulio II contro la politica francese, e ora presentato come foriero di pace fra i principi cristiani (1515); elezione di Carlo di Borgogna a imperatore

(1519); nel 1517 pochissimi si erano accorti di Lutero, ma fra il 1518 e il 1521 l'agitazione e la propaganda religiosa e riformatrice di Lutero e dei suoi seguaci si facevano sentire in tutta Europa, anche se non si trattava di seguaci e convinti riformatori, e spesso soltanto di critici severi del ribelle e delle sue dottrine. Gli effetti politici di questo fenomeno sul sistema degli stati europei non furono certo subito evidenti; anzi, si faranno sentire molto tardi, per quanto riguarda i rapporti reali di forze fra le grandi potenze; ma i sommovimenti sociali accompagnano presto il sommovimento religioso (1525: guerra dei contadini; 1535: tentativo degli anabattisti a Münster in Vestfalia; e non solo in Germania, per le campagne e fra gli artigiani: dal 1535 sono dottrine e utopie, piú o meno clandestine, ma non dimenticate e via via tramandate); e sul piano culturale e religioso è come un pullulare improvviso di manifestazioni dottrinali, di sentimenti e di passioni, che vanno dalle ispirazioni mistiche e dalle illuminazioni di singoli e di piccoli gruppi, al riemergere delle idee e delle dottrine di Giovanni Hus, alla riforma svizzera promossa da un prete umanista, Ulrico Zwingli (1524-25), alla elaborazione di sistemi dottrinali e giuridico-canonistici di vario tipo, specie dopo l'introduzione della Riforma in Inghilterra e l'organizzazione della Chiesa anglicana (1547). Nel 1527, il sacco di Roma commuove molto gli umanisti e i letterati italiani, che vedono ormai chiara la fine della loro età felice all'ombra del soglio pontificio, e scrivono sui dolori e sulle miserie dei poeti; ma in molti altri gruppi della cultura letteraria, filosofica, teologica europea (cattolica come protestante) esso sembra giusta punizione permessa da Dio. Nel 1530, l'ultima repubblica fiorentina cade dopo feroce resistenza; il successore di Clemente VII, Paolo III, comincerà a promuovere l'ormai palesemente necessario cambiamento di linea politica generale: il Patrimonio di San Pietro, ossia lo Stato della Chiesa, non deve piú essere – come con Alessandro VI, con Giulio II e ancora con Leone X e con Clemente VII – uno Stato che faccia una politica italiana di espansione, potenza, equilibrio; ma soprattutto la sede della capitale della Chiesa cattolica apostolica romana,

che si accinge al concilio generale ecumenico per riformare e riordinare la società cristiana, in concorrenza e in antagonismo coi protestanti di vario tipo e di vario genere.

Paolo III fu papa dal 1534 al 1549: in curia, con lui, ci sono ancora molti uomini di studio e di lettere: filosofi, umanisti, teologi, scrittori di dottrine politiche, giuristi; ci sono i cardinali che elaborano per lui il *Consilium de emendanda Ecclesia* (1536-37): Gasparo Contarini, Pietro Carafa, Giacomo Sadoleto, Reginald Pole, Giovan Matteo Giberti, Giovanni Morone, Gregorio Cortese... Certo, poco piú tardi, il piú propriamente teologo di questi, Pietro Carafa, divenuto papa col nome di Paolo IV (1555-59), farà imprigionare in Castel Sant'Angelo, come sospetto di favorire la diffusione delle idee protestanti in Italia, uno dei piú preparati e attivi dei suoi colleghi, valente umanista e filosofo e buon politico e diplomatico, il cardinale Giovanni Morone, il quale non aveva penetrato il carattere protestante del piú celebre libretto di devozione del movimento protestante italiano, il trattatello *Del beneficio di Cristo*, mentre altri valenti teologi avevano scoperto subito e denunciato pubblicamente, sotto la devozione e il misticismo ascetico, sotto le pagine bellissime di amore per Gesú Cristo, sotto le esortazioni alla serietà morale e religiosa, le dottrine ereticali. Quella relazione, che proponeva la correzione di molti abusi, ma richiedeva, di nuovo, la condanna dei *Colloquia* erasmiani e di varie dottrine filosofiche, considerate pericolose, come quelle di Pomponazzi, ebbe anche una celebrità editoriale immediata: perché una copia fu portata fuori di Roma e pervenne all'umanista protestante di Strasburgo, Jacob Sturm, il quale la fece pubblicare con una sua epistola di critica, diretta al Contarini, mentre in Italia il testo non era ancora stato diffuso a stampa. In quei primi decenni del secolo XVI le lettere pubbliche fra umanisti protestanti e umanisti cattolici non erano una cosa rara: basti ricordare lo scambio epistolare pubblico fra il Sadoleto e Giovanni Calvino. Questa volta lo scandalo stava nel fatto che un documento di tal genere, considerato a Roma riservatissimo, potesse pervenire cosí rapidamente in mano di un «luterano», il quale approfittò dell'occa-

sione per fare una critica serrata della Chiesa romana, pur rallegrandosi che finalmente un papa avesse aperto le orecchie alla voce della verità. Nel 1559 la pubblicazione, lettera dello Sturm e *Consilium de emendanda Ecclesia*, venne inserita nell'Indice dei libri proibiti. Quella solidarietà umanistica, che si manifestava anche negli scambi epistolari di carattere esortatorio-polemico, non funzionava piú. Del resto, a un certo momento, Melantone non aveva neppur risposto allo stesso Sadoleto, che aveva cercato di cominciare una discussione teologico-umanistica con lui.

Ma dopo venticinque anni, proprio uno di quegli umanisti chiamato da Paolo III in curia – figura del resto di nessun rilievo, né letterario, né ecclesiastico –, diventato vescovo e inviato al concilio di Trento, viene scusato da uno di quei cardinali, per difenderlo dal sospetto di altri che ritenevano quel vecchio poco ossequiente verso la supremazia pontificia nella gerarchia cattolica, con la osservazione sprezzante che non bisognava dar peso ai discorsi di «questi humanisti», perché essi si fermavano solo alle parole. Certo, non era un riferimento al «verba sine rebus», come aveva detto ai suoi tempi Martin Lutero di Erasmo: ma il discorso era lo stesso. Ormai, con Paolo III, si avvia quel processo che, nonostante la presenza di grandi dotti e formidabili eruditi al concilio di Trento (concluso nel 1563) e nelle congregazioni romane, si può ben dire di sostituzione della teologia e della devozione alla religiosità umanistica (cattolica) delle vecchie generazioni: simbolico il fatto che uno degli umanisti sopravvissuti, il cardinale Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna – amico, per esempio, di Carlo Borromeo –, scrivesse ancora, verso la fine dei suoi anni un *De senectute*, arte di vivere come vecchi (1595), mentre Roberto Bellarmino riprende, fra una controversia e l'altra, il tema medievale dell'«arte di ben morire» (1621).

Questa situazione particolare italiana (particolare anche fra i paesi a prevalenza cattolica, per la presenza immediata del papato e dello Stato della Chiesa) ebbe conseguenze varie. Gli ambienti di cultura piú viva e «avan-

zata» o di «avanguardia» erano di ispirazione umanistica: tanto nel senso piú generale del petrarchismo letterario e dell'interessamento per la filosofia dell'amore, nel senso del celebre trattato di Leone Ebreo, come per esempio nel caso di Vittoria Colonna e di altri poeti e poetesse, quanto in senso piú particolare: cultura latina e greca, verseggiare in latino, interesse per la critica filologica e l'erudizione storico-antiquaria. Ma anche fra questi l'interesse per la filosofia dell'amore era preminente, come quello per la rivalutazione della retorica e dei sentimenti o, piú filosoficamente, per la teoria della preminenza della volontà sull'intelletto. Non mancano eccezioni, ma prevalgono, negli ambienti di cultura laica generale, quegli elementi. Si tratta in generale di ambienti aristocratici anche per sangue, come dicono i nomi di Gasparo Contarini, Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga, e cosí via. In molti di questi ambienti la filosofia dell'amore era stata applicata all'amore divino, quello degli esseri umani per Gesú Cristo, quello di Dio e del suo figliolo per gli uomini, tanto in senso mistico tradizionale e ortodosso, quanto in senso di interesse e attenzione per il rinnovamento dottrinale, dogmatico, religioso, organizzativo-ecclesiastico e morale che avveniva oltralpe. Nei gruppi piú seriamente interessati alle nuove idee (che per un breve periodo ebbero quasi la voga di una vera e propria moda intellettuale e culturale) l'adattamento alla situazione che si farà sempre piú difficile per i protestanti e per i loro amici, avviene mediante la rinuncia alla discussione e alla propaganda pubblica e diretta, nelle prediche, nelle lezioni o nelle riunioni delle varie accademie letterarie e culturali: fino ad un certo momento ci si riunisce per leggere le epistole di san Paolo; poi, anche la insistenza nella lettura di san Paolo appare sospetta; la predicazione di Bernardino Ochino, generale del nuovo ordine francescano dei cappuccini e oratore famosissimo e ricercatissimo, diventa sospetta intorno al 1540, benché vi si procedesse sempre non per polemica dogmatica antiromana, ma per motivi e temi di misticismo ascetico di tipo francescano (san Bonaventura). Cosí, il trattatello del *Beneficio di Cristo*, frutto della collaborazione, pare, di un monaco benedettino e di

un umanista e latinista di tipo classico e tradizionale, Marc'Antonio Flaminio, rimane ancora d'interpretazione controversa, benché ormai si possa sicuramente considerare protestante. In questi ambienti aristocratici e colti avevano avuto gran fortuna le idee e le ispirazioni di Juan de Valdés (morto nel 1541), di tipo e di fondo certamente protestanti, ma di tono molto generico e sfumato, come mostrano i suoi scritti, e specialmente l'*Alfabeto cristiano* (cioè: primi elementi della dottrina cristiana), dedicato a Giulia Gonzaga, dove fra l'altro si ha il consiglio di non evitare di frequentare la messa ed altre cerimonie considerate dai protestanti superstiziose – assistere alle quali, in terra luterana o calvinista, era crimine gravissimo, quasi come bestemmiare – ma di interpretarle in senso «spirituale».

Naturalmente, col trascorrere del tempo, questi consigli potranno essere adoperati per giustificare la piena e completa rassegnazione e la clandestinità piú rigorosa, specialmente in questi ambienti aristocratici, ma anche negli ambienti popolari (o di umili umanisti o maestri di scuola di villaggio, di mercanti, ecc.). Gli studi piú recenti hanno mostrato che il movimento protestante fu in Italia piú vasto e piú diffuso in tutte le classi di quanto si sapesse venti o trent'anni or sono. Tuttavia, a parte alcuni gruppi particolari (come i calvinisti lucchesi e come i sopravvissuti seguaci dell'eretico medievale Pietro Valdo, nelle valli fra il Piemonte e la Francia, divenuti calvinisti) e a parte i casi singoli di umanisti come Celio Secondo Curione e qualche altro, oppure di predicatori come Bernardino Ochino, oppure di ecclesiastici come l'umanista e teologo Pietro Martire Vermigli, o come Matteo Gribaldi Mofa, calvinista, o gentiluomini calvinisti come Galeazzo Caracciolo principe di Vico, e altri (e presto vi si mescoleranno strani tipi di avventurieri intellettuali, come il medico e filosofo Simon Simonio da Lucca), la gran maggioranza dei seguaci e dei «pastori» delle nuove concezioni religiose preferisce seguire il consiglio di Juan de Valdés e rimanere in patria, clandestinamente, finché possibile. Alcuni, come il letterato e critico letterario, commentatore del Petrarca, Ludovico Castelvetro, dovranno

fuggire perché denunziati pubblicamente. Altri verranno giustiziati dopo lunghe serie di abiure e di cavillose interpretazioni, come Pietro Carnesecchi (che ai tempi di Clemente VII era stato uno dei piú eminenti e rispettati curiali), o come il poeta lucrezianeggiante Aonio Paleario. Tipico può essere il caso di Fausto Sozzini senese, della celebre e nobile famiglia di giurisperiti senesi, che può trascorrere in patria, alla corte medicea, un decennio circa, e poi, in Polonia, altri decenni ancora senza bisogno di proclamare la sua fede, scrivendo sotto vari pseudonimi i suoi trattati, mantenendo e riscuotendo sempre le proprie rendite anche in Polonia, per un trentennio circa, finché, sul finire del secolo, si hanno interventi dell'Inquisizione in Italia, e Fausto Sozzini comincia a esser conosciuto col suo nome e cognome. Le esortazioni, soprattutto di Calvino e dei suoi amici di Ginevra, alla azione aperta (ad affrontare il martirio o per lo meno a lasciare tutto, a costo di ogni sacrificio meno quello della vita) non ebbero in generale grande effetto. Si preferivano le allusioni, le letture, gli studi arcani. Renata di Francia, duchessa di Ferrara (dal 1528 al 1559), lasciò quella corte molto tardi: aveva potuto ricevervi forse Calvino, certamente Clément Marot; ma neppure in Francia, dov'era piú libera che in Italia, per la sua posizione di appartenente alla famiglia reale, volle mai andare oltre il sistema italiano, nonostante le invettive di Calvino. Del resto, anche il modo di comportarsi di un'altra famosa principessa reale francese, la scrittrice e poetessa Margherita di Navarra, non andò molto piú lontano di quanto erano andati gli italiani.

Questo si ritrova anche nella iconografia italiana. Mentre prestissimo, in certi rozzi libretti di lingua tedesca stampati in Alsazia (a Karsthans, per esempio), si vedono sui frontespizi xilografie, che mostrano, accanto al contadino che fa vomitare al prete tutto il denaro male acquistato, Martin Lutero ed Erasmo da Rotterdam, non ci sono figurazioni italiane né di carattere polemico-satirico diretto (pasquinate sí, ma queste sono di ordine anticlericale e non religioso, e sono satira in versi). Invece, caratteristiche di quella maniera allusiva ed evasiva, posso-

no essere considerate varie «imprese» – non proprio quelle del Giovio! – interpretabili soltanto o quasi dagli iniziati, come le «imprese» della Camera di San Paolo: non tanto oscure da non potere essere comprese dagli intenditori raffinati, non tanto evidenti da potere essere comprese da qualunque plebeo o animo basso di denunciatore e spia della Inquisizione. Proprio a Renata di Francia sono dedicate alcune «imprese» dell'umanista bolognese Achille Bocchi, pubblicate a Bologna nel 1555, con rami dovuti – pare – ad un Carracci, con il titolo *Symbolicarum quaestionum de universo genere libri quinque*. Un'immagine di Proteo, legato e fissato alla forma umana, dopo aver lasciato le forme mostruose e diaboliche che gli giacciono intorno, sembra ammonire Renata di Francia a rimanere fedele alla vera fede (quella cattolica), poiché – la verità potendo assumere varie forme – basta tenersi ferma ad una delle tante forme: «Unam videndam veritatem in omnibus», dice il motto; mentre i versi di accompagnamento esortano nel senso della «vera fede». Un'altra impresa, che è poi quasi una copia della parte superiore della *Trasfigurazione* di Raffaello, con la gente svenuta all'apparizione di Gesú Cristo, è una specie di ripetizione del vecchio motivo (in Dante, nella *Divina Commedia*: «state contente, umane genti, al quia»); «Archana quaerens curiosius, perit»; la fede cristiana (cattolica) è «Intimus amor in Deum»; a Reginald Pole è dedicato lo stesso motivo, attraverso l'immagine di Ganimede rapito dall'aquila di Giove: «Pacati emblema hoc corporis atque animi est»; non bisogna discutere troppo aspramente e polemicamente, ma pacatamente: «Ex disputatione veritas patet, contentione evertitur»: la verità non la raggiungono coloro che contendono come schermitori, ma coloro che studiano da soli e vanno ad accendere, ognuno per conto suo, la loro lucerna alla fiamma accesa nell'esca dalle scintille della pietra battuta:

> Sic disceptando studiosi in luminis oras
> verum ipsum e latebris excutiunt facile.

Ben piú chiare ed evidenti le tavole figurate e allegoriche della situazione europea nelle contese religiose pub-

blicate nella seconda metà del Cinquecento da Teodoro di Beza e da altri.

Ma riprendiamo la serie cronologica. Juan de Valdés era fratello di Alfonso de Valdés, che era stato per un certo periodo nella cancelleria di Carlo V, nei primissimi anni, quando ancora vi prevalevano gli erasmiani e Mercurino da Gattinara, con la loro tendenza ad una politica generale «italiana» e «imperiale», con il rinnovamento dell'autorità imperiale, considerata alla pari di quella pontificia (riprendendo la teoria dei «due soli» e riproponendo l'edizione del *De Monarchia* di Dante Alighieri). È l'atmosfera nella quale (1526) Alfonso de Valdés scrive un celebre monitorio latino per Carlo V, invitando Clemente VII al concilio, e coprendolo di eloquenti contumelie: «Tu non pastor sed invasor». C'è anche chi consiglia Clemente VII ad opporsi a Lutero e far la gloria della Chiesa non con una guerra contro il Turco, ma con la recezione nella Chiesa dei cristiani separati della grande e potente Moscovia. Una delle piú diffuse descrizioni cinquecentesche, specie durante la prima metà del secolo, della «Moscovia» era stata composta in latino dallo storico italiano, per molto tempo piú famoso e piú letto in quel periodo (prima che fosse pubblicata la storia del Guicciardini), Paolo Giovio, servendosi di informazioni che risalivano al tempo di Leone X. Intanto, fra Italia e Spagna si aveva la fondazione della compagnia di Gesú (1534, approvata nel 1540). La politica di Carlo V spostava la sua linea generale dall'Italia e dall'Impero universale alla Spagna, ai Paesi Bassi, attraverso le guerre fra Carlo V e Francesco I (battaglia di Pavia, 1525; guerra della lega di Cognac, 1527-29; terza guerra e tregua di Nizza, 1538; quarta guerra e trattato di Crépy, 1544; guerra fra Carlo V ed Enrico II di Francia e tregua di Vaucelles, 1555; e infine, dopo l'abdicazione di Carlo V, fra il 1555 e il 1556, vittoria di Saint-Quentin e pace di Cateau-Cambrésis, 1559, che sancisce il predominio spagnolo in Italia e asburgico nell'Europa centrale). Con l'abdicazione di Carlo V, la corona di Spagna con le colonie americane e con quelle italiane (differentemente amministrate, certo) dei

regni di Napoli, Sicilia, Milano, oltre che coi possessi feudali tradizionali della famiglia nella Franca Contea e nei Paesi Bassi, erano passati a Filippo; il titolo imperiale e i possessi tradizionali degli Asburgo, a Ferdinando. Questa divisione ebbe anche i suoi effetti nella vita culturale e religiosa.

Intanto, in Germania, nel 1530, alla dieta di Augusta, il fatto che la *Confessio fidei augustana*, preparata da Melantone, fosse stata presentata a Carlo V in persona, che non rifiutò di riceverla, sancisce un primo consolidamento del movimento e del rinnovamento luterano, e un primo, non sicurissimo, riconoscimento ufficioso, se non ufficiale, di esso. Principi e città protestanti (luterani, esclusi gli zwingliani) si uniscono nella lega di Smalcalda (1531) per sostenere le proprie posizioni: e per un lungo periodo (fino al 1549) riescono ad affermarsi, approfittando della difficile situazione creata all'Impero e agli Asburgo dalla guerra contro l'invasione dell'Europa orientale da parte dei turchi. La lega di Smalcalda aveva destato molte speranze anche fuori di Germania, fra i protestanti dichiarati e quelli clandestini o quasi clandestini, perché sembrava abbastanza forte politicamente e militarmente da potere intervenire nel gioco delle grandi potenze, sia diplomatico che militare. Numerose sono le dediche di opere teologiche, trattati, traduzioni, fatte a quei principi della lega da umanisti e teologi emigrati in terra protestante, come poco piú tardi innumerevoli saranno le dedicatorie alla regina Elisabetta. Nella storia della cultura umanistica e religiosa il maggior contributo che quei principi hanno lasciato è stato l'incarico affidato ad un dotto e abile umanista di Strasburgo, Giovanni Sleidano, di raccontare la storia della Riforma, per esporre e spiegare alla «respublica litterarum» l'opera e l'azione di Martin Lutero e dei suoi colleghi, e le ragioni e il comportamento dei principi tedeschi che li avevano aiutati e protetti. Quando l'opera dello Sleidano venne pubblicata la lega di Smalcalda si era ormai sciolta, benché allo Sleidano non fossero mancati gli aiuti dell'elettore di Sassonia, come per un dovere di famiglia. L'opera stessa, che ancora oggi merita attenzione dagli studiosi di quel periodo, ebbe piú fortuna fuori

dell'ambiente tedesco che in questo. Lo Sleidano, legato com'era all'ambiente di Strasburgo, cosí ricco di fermenti umanistici e religiosi, era rimasto fedele alle impostazioni originarie della Riforma protestante, sostanzialmente luterane; e in tali posizioni era stato confermato quando la città di Strasburgo l'aveva inviato come osservatore, ma con eventuali possibilità di assumere funzioni pubblicamente rappresentative, al concilio di Trento. Naturalmente, le possibilità non si verificarono, anche perché si aspettava di giorno in giorno Filippo Melantone, che non andò a Trento. Ma l'esperienza era stata decisiva per lo storico e per l'umanista protestante: non era possibile nessun discorso serio e non era possibile nessun tentativo di accordo o compromesso con quei «romanisti», i quali erano disposti solo ad accettare (magari benevolmente) una sottomissione incondizionata.

Il concilio di Trento si era svolto, con molte interruzioni, fra il 1545 e il 1563 (periodi principali: 1545-47, 1551-52, 1562-63). Quando l'opera dello Sleidano venne pubblicata, l'atmosfera politica e culturale era tanto cambiata che anche parenti e amici dello storico rimasero perplessi. Il senso delle antiche lotte e delle antiche contese, nelle quali confluivano:

a) ragion critica umanistica;
b) posizione religioso-teologica, che protestava in nome della giustificazione per fede e della coscienza individuale e personale di non potere accettare nessuna posizione della quale non fosse convinta;
c) critica politico-giuridica su base umanistica alla pretesa dell'autorità,

il senso di quelle lotte era perduto, dimenticato.

Si cercavano compromessi e accomodamenti e non si volevano fastidi dagli «umanisti». Del resto era tanto facile considerarli pedanti e noiosi, quegli umanisti, con la loro insistenza sui particolari e sulle parole. E in molti casi, si trattava propriamente di pedanteria verbale da maestri di scuola. Ma altra cosa era ed è la stoltezza magisteriale di tanti tipi, quasi luoghi comuni da commedia, dall'Aretino fino al periodo elisabettiano, altra cosa è l'insi-

stenza dello Sleidano presso Lutero (che gli fece mandare i primi volumi delle sue opere, dove erano raccolti molti documenti e molti scritti di altri, oltre a quelli suoi) o presso Calvino (che non gli rispose, perché si trattava di cosa spiacevole come il processo di Michele Serveto), per avere notizie precise su questioni ben definite dai protagonisti stessi delle vicende. La sua narrazione è del tipo umanistico tradizionale; benché protestante convinto e appassionato, vede la vita religiosa soprattutto come vita di organizzazioni ecclesiastiche, nei loro rapporti con le autorità secolari: imperatore e suoi consiglieri, re, principi, senati delle città; le differenze dottrinali stesse gli interessano, dopo che Lutero ha riportato nel mondo la vera fede, meno che il giudizio politico e morale sulle autorità tanto secolari che ecclesiastiche; nella sua opera ci sono piú questioni giuridiche che questioni religiose e teologiche; l'uso dell'abbondante materiale documentario ch'egli si era potuto procurare dalle cancellerie dei principi, specialmente dalla cancelleria dell'elettore di Sassonia, gli permette di migliorare il metodo già usato dalla storiografia umanistica. Lo sforzo costante di scrivere in stile liviano, in buon latino, con vari excursus di carattere antiquario, è connesso strettamente, nei *Commentarii de statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare* (prima edizione 1555), con lo sforzo di attuare l'ideale umanistico tipico e tradizionale, della narrazione imparziale ed eloquente, condotta con linguaggio eloquente, ma sempre moderato; non usa le orazioni fittizie, come fa ancora il Guicciardini (la storia maggiore del quale viene stampata anni dopo quest'opera dello Sleidano), mostrandosi ancora legato agli schemi letterari di imitazione classicistica degli umanisti, benché scriva in volgare italiano, o come fa nel Cinquecento il popolarissimo e fortunato Paolo Giovio. Cosí, dopo tante virulente polemiche (che non cessarono certo per la pubblicazione dell'opera dello Sleidano), la concezione umanistica della storia permetteva una esposizione e una narrazione accettate in sostanza come valide tanto dalla cultura protestante, quanto dalla cultura cattolica, per quel secolo e per i seguenti, fino ai primi decenni del secolo XIX.

Non si tratta di un umanesimo conciliatore e favorevole al compromesso, ma di un umanesimo profondamente religioso (anche se la fede religiosa non viene ostentata o proclamata polemicamente), come risulta dalla scelta e dalla concatenazione degli avvenimenti o da brevi osservazioni incidentali. Questa sintesi di concezione umanistica e di fede religiosa fu profondamente originale e innovatrice, anche se la vita religiosa viene ridotta alla storia delle varie Chiese e dei loro capi: per la prima volta, infatti, si vide che si potevano trattare accanto agli avvenimenti politici anche gli avvenimenti religiosi. Del resto, in questo punto lo Sleidano s'incontra con Lutero, il quale (a parte la sua concezione teologica e mistica della storia universale e della storia della Chiesa), raccogliendo i propri scritti, vi aggiunge molti altri scritti e documenti dei suoi primi compagni di lotta, come utili e importanti per gli storici. Le osservazioni di Lutero in questo senso sono importanti, ma non sono sviluppate in un'opera storica, e le ricordiamo soprattutto perché coincidono cronologicamente con la preparazione dell'opera storica dello Sleidano, e perché Martin Lutero, cosí avverso e ostile come teologo e mistico all'Umanesimo, anche a quello filologico-esegetico del tipo di Erasmo e del Valla, e con quella sua concezione provvidenzialistica degli avvenimenti umani, del carattere misterioso dell'azione divina, proprio sul punto degli avvenimenti del suo secolo riconosceva l'importanza storica e politica generale dell'azione compiuta da lui stesso e dai suoi primi compagni di lotta, e la necessità di lasciarne documentazione. E non tanto come testimonianza dell'intervento arcano di Dio, quanto proprio come ricordi di fatti accertati, per servire alla narrazione di come fossero realmente accaduti.

La lezione dello Sleidano viene compresa e messa a frutto, già durante il Cinquecento, da altri storici umanistici: ricordiamo William Camden (1551-1623) con i suoi *Annales rerum anglicarum et hiberniarum regnante Elizabetha* (prima, parziale pubblicazione nel 1615), anch'essi condotti col metodo umanistico di Flavio Biondo e di Polidoro Virgilio, anch'essi scritti con stile moderato e tendente all'«imparzialità», ma anch'essi ricchi di no-

tizie di storia ecclesiastica e religiosa; «Inter religionem enim et rempublicam divortium esse non potest»; accanto al Camden ricorderemo il Thuanus (Jacques Auguste de Thou: 1553-1617) delle *Historiae sui temporis*, concepite come continuazione e imitazione delle storie di Paolo Giovio e iniziate nel 1593 (prima edizione del volume I nel 1600). Il Thuanus mostra chiaramente le sue tendenze gallicane e propone con molta chiarezza la sua tesi, che in apparenza è di tipo erasmiano, ma in sostanza è piú vicina a quella del partito dei «politici» dell'ultimo periodo delle guerre di religione in Francia: che per curare la Francia dai mali terribili delle guerre di religione, che sono anche guerre civili, non occorre l'uso della forza, ma la tolleranza e la persuasione mediante insegnamento, discussione e buon esempio. Questo storico umanista è cattolico, non protestante come lo Sleidano o il Camden, e deplora la «scissura in Ecclesia»: ma il fatto che parli di «scissura in Ecclesia» e non di ribellione o eresia rivela una certa tendenza irenica, che oltrepassa il ragionamento dei «politici» (tolleranza religiosa in funzione della pace interna dello Stato francese). Anch'egli tratta ampiamente degli avvenimenti religiosi e delle lotte ecclesiastiche, seguendo l'esempio dello Sleidano.

Questo ampliamento dei confini degli studi storici ai fatti ecclesiastici e religiosi deriva propriamente da una confluenza di cultura umanistica e di interesse religioso, ed ha a sua volta l'effetto di ricondurre alla misura e moderazione umanistica la «rabies theologorum»; cosicché risulterà fecondo anche dal punto culturale generale anche oltre il periodo del Rinascimento. Invece non si può dire altrettanto della storia religioso-teologica. Perfino un umanista e dotto di qualità superiori come Melantone si lascerà distrarre dalle preoccupazioni teologico-sistematiche nel suo rifacimento di una storia universale, il *Chronicon* dell'astrologo e diplomatico Johann Carion, già scritta (1532) da un punto di vista luterano generale; Melantone, riprendendo e rifacendo quest'opera per uso scolastico, la reinterpreta in senso provvidenzialistico molto ingenuo, cercando non solo di mostrare che la vera religione cristiana è quella luterana, presente da

Adamo ed Eva in poi, ma che in ogni momento decisivo interviene il dito di Dio. Cosí si ha una raccolta di esempi edificanti e di «casi» che dovrebbero dimostrare la verità della teologia di Lutero.

Meno semplice e piú importante è la *Ecclesiastica historia... secundum singulas centurias* di Mattia Flacio Illirico (1520-75). Nonostante la sua educazione umanistica in Venezia, quando si dedica alla sua opera procede da teologo, non da umanista e da storico, poiché distacca la storia ecclesiastica dalla concezione generale e complessiva della storia e del modo di trattarla che avevano proposto gli umanisti. Cioè, proprio mentre Sleidano poneva come i primi semi di una storia non solo politico-militare, ma religiosa e culturale, Mattia Flacio e i suoi collaboratori, proponendo la storia della Chiesa come fulcro e momento principale di tutta la storia, non solo riprendevano in forma nuova la vecchia idea della teologia regina delle scienze, ma rifiutavano in pieno l'ideale umanistico fondamentale, che era, in sostanza, unitario ed enciclopedico, tanto per la vita religiosa, quanto per gli altri aspetti della vita degli uomini e delle espressioni culturali di quei vari aspetti: la cultura letterario-linguistica latina o greca, l'erudizione, la filologia, le «bonae litterae» o «litterae humanae» erano l'aspetto piú appariscente di una sostanziale tendenza di tipo universale-unitario, che preferiamo dire enciclopedica per l'abuso che è stato fatto di espressioni come «homo universale». Anche la religione, o le religioni (al plurale) venivano inserite – in maniere differenti e spesso antitetiche, a seconda delle scuole filosofiche e teologiche piú tardi a seconda delle differenze confessionali – entro la tendenza ad una concezione unitaria e universale; la conoscenza dell'antichità latina e greca, attestata dalla capacità di usare come proprie quelle lingue, era come garanzia esterna che si partecipava a tale ideale. Come Melantone, quando parla del risorgere delle lettere e dell'apporto dei greci; come Giovanni Pico della Mirandola, con la sua teologia e con la sua sapienza iniziatica; come Raffaello Sanzio, nella Scuola d'Atene; come Dürer, con i suoi studi di figure e di misure; per non parlare di Leonar-

do da Vinci. Perciò si può dire che lo Sleidano, sia pure anche in maniera cosí limitata, sta ancora (come molti altri storici) nella sfera umanistica, mentre i centuriatori si pongono fuori di essa. L'importanza di Mattia Flacio Illirico e dei suoi centuriatori per lo svolgimento e per il progresso degli studi storici è certo molto piú profonda di quella dello Sleidano: essi sostituiscono alle raccolte medievali di precedenti dogmatici o canonistici una trattazione della «doctrina», cioè dell'insegnamento teologico, secolo per secolo, cioè la vita interna come la vita esterna della Chiesa o società cristiana; tengono conto anche delle religioni che sono fuori del cristianesimo; affinano i sistemi di ricerca e quelli della critica storico-filologica; si può dire che costituiscano anche un primo modello di organizzazione di ricerca collettiva. Tutto questo (e molto altro, che va ascritto a loro merito) non toglie che essi, separando la storia della Chiesa dal resto della vita storica, classificando quella storia stessa secondo uno schema fisso, secolo per secolo, e subordinando la storia politica generale alla storia ecclesiastica non possano essere considerati umanisti. I loro seguaci e imitatori ci daranno raccolte di «testes veritatis», «livres des martyrs», «books of martyrs», cioè di precursori dei riformatori perseguitati dalla Chiesa e dalle autorità cattoliche, materiale di edificazione e di propaganda confessionale.

L'umanista ciceroniano italiano Celio Secondo Curione, protestante e professore a Basilea, aveva satireggiato le esitazioni e le incertezze di Erasmo da Rotterdam. Ma verso la fine del Cinquecento e del periodo rinascimentale sembra che al suo umanesimo religioso o, se si vuole, alla sua religiosità umanistica i residui umanisti tendano a ritornare, non tanto, è vero, per le sue posizioni e concezioni proprie, né soltanto per il prestigio letterario di alcuni suoi scritti, come l'*Elogio della Pazzia*, o per l'uso scolastico dei *Colloquia* nelle scuole dei paesi protestanti (specialmente Olanda e Inghilterra), quanto come se, attraverso tante controversie accanite, tante lotte cruente, persecuzioni, rabbie, il ricordo di quell'umanista cosí dotto, cosí elegante scrittore, cosí ferrato e preparato filolo-

go, cosí vivamente religioso, amico e di protestanti e di cattolici, stesse diventando una figura mitica, rappresentativa di desideri e bisogni culturali e religiosi di pace, di quiete, di concordia. La vera ripresa della fortuna di Erasmo da Rotterdam sta in un altro secolo e in un altro periodo, quando si sarà in grado di citarlo nominandolo, mentre verso la fine del Rinascimento solo in ambiente anglicano ciò è possibile, e negli altri ambienti prevalgono o il disprezzo teologico calvinista e luterano, o l'avvertimento dell'Inquisizione, che opere come gli *Adagia* potevano essere usate, ma nella edizione espurgata, non solo delle digressioni, ma anche del nome dell'autore, che era sostituito da quello di Paolo Manuzio, pronipote del famoso Aldo, per il quale Erasmo aveva tanto lavorato. A ragione o a torto, si cominciava a vedere nella sua opera una sintesi di umanesimo e di religione sincera, che ormai non corrispondeva alla realtà culturale, perché l'Umanesimo, come fenomeno storico, era esaurito: eruditi e filologi, giuristi e filosofi, editori di testi sacri e di poeti antichi ben preparati, ottimi latinisti, ottimi grecisti ed ebraisti, antiquari e storici non mancano certo. Ma l'umanesimo rinascimentale ha finito la sua vita, come si è accennato a proposito dei centuriatori. Lasciando da parte gli epigoni ed imitatori di scarso valore, possiamo certamente ritrovare l'afflato umanistico e rinascimentale in Francis Bacon (1561-1626), ma non è certo l'umanesimo rinascimentale a definirlo e a contraddistinguere neppure uno dei caratteri salienti della sua figura. Umanesimo religioso e religione umanistica, nel senso rinascimentale, sopravvivono ormai soltanto in una zona semiclandestina della cultura europea: una zona dalla quale verrà certo una eredità proficua e feconda, ma che per allora rimane sullo sfondo.

Nella sfera cattolica come nella sfera protestante (con qualche maggiore eccezione nell'ambiente anglicano) la cultura umanistica si va sempre piú riducendo, quando non venga rifiutata completamente, al saper scrivere un buon latino e un buon greco, come eleganza utile all'intercorso con altri studiosi, dotti, teologi di altri paesi. L'in-

teresse dell'umanesimo rinascimentale per la vita e per la storia degli uomini, per i loro costumi, per certe idee filosofiche, per la critica storico-filologica, o si sta perdendo nei manierismi e negli esercizi artificiosi, o si sta dividendo e suddividendo in studi speciali e particolari, per necessità derivante dall'aumento delle cognizioni da sistemare, elaborando e raffinando i metodi. Per quanto riguarda le questioni religiose, grosse e varie sono le contese teologiche, a parte la continua controversia generale fra protestanti e cattolici: ci sono controversie interne fra cattolici, controversie interne fra luterani, fra calvinisti, fra anglicani. Si tratta di dottrine teologiche particolari, che spesso implicano questioni inerenti alla organizzazione delle varie Chiese, e in generale si svolgono entro gruppi piuttosto limitati di teologi o di giurisperiti. Non è che non ci sia vita religiosa, che non ci siano mistici letterati, come in Francia Francesco di Sales o il Bérulle. Ma il gusto letterario e un latino elegante non sono certo sufficienti perché si possa parlare di umanesimo rinascimentale: si vedano gli scritti poetici di Théodore de Bèze (1519-1605) o del suo contemporaneo e amico George Buchanan (1506-82): virtuosismo stilistico di imitatori di epigrammisti o elegiaci latini e greci, e nello scozzese anche virtuosismo di imitatore di Livio. Come storici, il Bèze riprende il motivo popolareggiante del «libro dei martiri», e il Buchanan ignora completamente le lotte religiose del tempo, alle quali aveva partecipato. Interesse umanistico-rinascimentale e interesse religioso si sono staccati, diventando l'uno esercizio letterario spesso elegante e ben fatto, l'altro lotta teologico-confessionale.

Da Sebastiano Castellione (1515-63) in poi, l'umanesimo rinascimentale e un interesse religioso vitale e vigoroso, a tale umanesimo intimamente connesso e di esso nutrito, sembra sopravvivano solo in ambienti ereticali, del tipo che oggi si chiama dei «radical reformers», spesso vicini agli anabattisti delle varie tendenze, o ad altri «enthusiasts» del Cinquecento, ma da essi distinti per una maggiore (piú sistematica) preparazione umanistica (buon latino, buon greco, spesso buon ebraico), per un certo gusto di razionalità concreta, che a volte può ram-

mentare le distinzioni dei giuristi. Per costumi e passione religiosa di tipo pratico e morale, come per le dottrine, qualcuno di essi è paragonabile ai quaccheri delle prime generazioni: affrontano esilio, persecuzioni, povertà di vita, con molta semplicità e senza lamenti, e parlano sempre di libertà di coscienza; la vera spontaneità religiosa (nel senso cristiano-evangelico generalmente accettato nella sfera della cultura protestante) stava per essi nella libertà religiosa. Che cosa intendevano costoro per libertà religiosa o libertà di coscienza? Intendevano il diritto di ogni individuo singolo, purché vivesse secondo i dettami della morale cristiana, di professare ogni dottrina (dogma) che li avesse persuasi a fondo e di rifiutare ogni dottrina (dogma) della quale la loro riflessione (ragione) e la loro cultura (umanesimo) li facesse dubitare in un modo o nell'altro, in modo da non poterne essere sicuri. Questo è il succo del *De arte credendi et dubitandi* di Sebastiano Castellione: la vera fede religiosa sta nella sicurezza e fiducia assoluta; perciò non si deve professare di aver fede in una certa determinata dottrina, quando non se ne sia esaminata la validità alla luce dei testi sacri della rivelazione, analizzati criticamente e filologicamente. È come una «contaminatio» del *De libertate hominis christiani* di Martin Lutero con il metodo filologico-critico di Erasmo e del Valla. Ne consegue che nessuno può costringere (nella sfera di coloro che si proclamano cristiani e che vivono la religione cristiana) altri a non dubitare, a non discutere, a non criticare quella o questa particolare dottrina (dogma).

Il primo punto comune di partenza della loro esperienza religiosa era quello protestante generale (solo la fede porta alla salvezza): una esperienza mistico-spirituale, una ispirazione analoga a quella di Martin Lutero o a quella (quasi contemporanea) del cardinale Gasparo Contarini: «theologia crucis». Il secondo punto comune che hanno questi piccoli gruppi è propriamente umanistico-rinascimentale, anche con quel tanto di aristocratico e di iniziatico, che è pur sempre presente, sia pure con moltissime differenze di graduazione e di intensità, nella cultura umanistica – qui accentuato dalla passione religiosa – e che

possiamo, per brevità, ridurre in una formula, solo apparentemente paradossale: un dotto, cultore di umane lettere, non può costringere dall'esterno, ma deve convincere per mezzo delle umane lettere, della persuasione e della ragione, un altro dotto e umanista della sua opinione (dottrina, dogma). Questi due momenti congiunti spiegano lo scandalo – umanistico anche nelle formulazioni e nelle espressioni dottrinali – che si ebbe in questi ambienti, e il disagio che fu sentito anche al di là di questi ambienti, allorché un dotto, un umanista, un teologo, un poeta elegante, come era stato in gioventú anch'egli, come Giovanni Calvino, o volle, o non impedí, e certo non disapprovò la condanna a morte e la esecuzione di tale condanna, di un altro dotto, umanista, teologo, medico e geografo, se non elegante poeta, come Michele Serveto. È sicuro che non ci fu un intervento attivo diretto di Calvino; sono evidenti le ragioni politico-ecclesiastiche della condanna, nelle controversie del tempo (non permettere che i protestanti potessero essere accusati di tollerare dottrine ritenute pericolose dalla stragrande maggioranza dei cristiani, in un momento critico e difficile della lotta: e la critica del Serveto al dogma trinitario era di tal genere). Quello che qui interessa è lo scandalo, espresso formalmente dal Castellione, dal Curione, da Camillo Renato, da Lelio Sozzini e da altri; e il disagio – evidente anche nell'arroganza controversistica delle loro repliche – di Calvino e poi di Bèze, che avevano abbandonato, per ragioni non puramente ed unicamente di fede, la consuetudine umanistica di argomentare e dimostrare, prevalendo o cercando di prevalere per solidità di dottrina e forza di ragionamento, non per ricorso all'autorità e alla forza della magistratura. Essi potevano dimostrare teologicamente e giuridicamente la necessità politica ed ecclesiastica dell'azione repressiva contro chi riteneva di potere attuare la libertà dell'uomo cristiano anche discutendo dogmi venerandi: ma la necessità politica ed ecclesiastica – replicavano Sebastiano Castellione e i suoi amici – non era necessità religiosa, né necessità culturale.

In quegli anni diventava sempre piú difficile conservare il vecchio atteggiamento e le antiche distinzioni. Uma-

nisti, nel senso di studiosi colti di lettere latine e greche, se ne trovano fra gli anabattisti, in Svizzera e altrove, fino in Polonia; ma gli anabattisti, molto spesso, finiscono col rifiutare la cultura umanistico-rinascimentale come superbia e arroganza non cristiana. Queste altre correnti, invece, adoperano tale cultura per continuare – almeno, essi ritenevano di continuare – l'opera di purificazione della religione cristiana iniziata dalla cultura umanistica; la loro concezione generale era da questo punto di vista analoga a quella di Filippo Melantone: alla rinascita della buona cultura latina (linguistica, antiquaria) segue la rinascita della buona cultura greca; questo ritorno delle «lettere umane» aveva portato con sé anche la conoscenza di una sapienza piú antica di quella della religione cristiana e forse di essa – attraverso il Vecchio e il Nuovo Testamento – ispiratrice arcana: tale rinascita aveva permesso, anche in parte mediante il ritorno della filosofia platonica, l'inizio della purificazione della religione cristiana. In primo luogo mediante la liberazione della dottrina (teologica) dalla «barbarie» scolastica. «Barbarie» veniva intesa: nel senso di dottrine male espresse e male argomentate, per sofismi e sottigliezze; nel senso di ignoranza linguistica e stilistica e di grossolana semplicità. Tanto l'uno che l'altro senso risultano dalle *Epistolae obscurorum virorum* (circa 1516-18) e dagli *Antibarbari* di Erasmo (prima pubblicazione 1520). Caratteristico è che Melantone riprenda una celebre disputa fra Giovanni Pico della Mirandola ed Ermolao Barbaro sullo studio dei filosofi scolastici e che, pure ammiratore del Pico, stenda una lunga e circostanziata replica in nome delle buone lettere e dei buoni studi e contro la «barbarie», dannosa non meno alla religione che alla cultura umanistica.

Ma torniamo allo schema di quegli ultimi umanisti religiosi: l'opera di purificazione della fede cristiana era stata continuata da Lutero e da Melantone, da Zwingli e da Calvino, per un verso, da Erasmo e dai suoi seguaci, per un altro verso, poi da Serveto e da Sebastiano Castellione e dai loro amici, e infine veniva portata a compimento da Fausto Sozzini e dai suoi seguaci ed amici. Quando, nel secolo seguente, uno di costoro intitolerà un suo trat-

tato *Religio rationalis*, indicherà in due sole parole il significato di quello schema. Certo, gli umanisti religiosi non avrebbero indicato in forma cosí esplicita e riflessa la propria tendenza generale: proprio perché essi preferivano evitare le definizioni dottrinali troppo impegnative e perciò troppo esclusive. La definizione di Andrzej Wiszowaty, nipote di Fausto Sozzini (1685), ci porta fuori dall'umanesimo rinascimentale, religioso o meno, benché ne sia conseguenza diretta: ed è già, a sua volta, una classificazione di tipo teologico e filosofico sistematico, che indica non tanto l'umanesimo religioso del Cinquecento, quanto uno dei canoni principali del movimento religioso-ecclesiastico degli unitariani. Che gli unitariani riconoscessero in quegli umanisti del Cinquecento i loro lontani antenati è un fatto: ma quei loro antenati avevano altre preoccupazioni. Erano giunti alle loro concezioni religiose (alla accettazione della giustificazione per fede e della libertà dell'uomo cristiano) da posizioni molto diverse: da posizioni di misticismo francescano derivanti da san Bonaventura, dalla filosofia d'amore, dalla volontà di soppressione di abusi e prepotenze clericali, da letture patristiche e da altre posizioni ancora. In comune avevano il bisogno, il desiderio, come una spinta fortissima a discutere e criticare tutta la storia della dottrina e dell'organizzazione ecclesiastica; dopo la critica di Ulrico Zwingli alla concezione tradizionale dell'eucarestia, erano disposti a proporre o ad accettare o a considerare con attenzione e curiosità di filologi e di umanisti anche la critica alla concezione e alla pratica tradizionale del battesimo, al dogma trinitario, a quello dell'incarnazione. Si consideravano cristiani veri, perché cercavano di vivere secondo le norme del Sermone della montagna e chiedevano per tutti il diritto all'esercizio di tali critiche e di tali ricerche, che sembrava loro inerente alla pratica della libertà dell'uomo cristiano.

Nella controversia svolta in difesa di tale diritto vennero elaborati numerosi scritti, a cominciare dal piú famoso, *De haereticis, an sint persequendi* (oggi comunemente attribuito a Sebastiano Castellione), fino al fortunatissimo *Stratagemata Satanae* di Jacopo Aconcio, e al

trattato o al trattatello di Mino Celsi senese, *In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat* (Christlingae, cioè Basilea, 1577, poi nel 1584 con altro titolo: *De haereticis capitali supplicio non afficiendis*): cioè tutta la famosa letteratura di trattatelli in difesa di quella che piú tardi sarà chiamata «tolleranza» ecclesiastico-politica. Le posizioni di questi scrittori sono molto differenti fra loro. Faremo due esempi soltanto. Secondo Sebastiano Castellione, non si deve perseguire in giudizio, né inviare a morte la persona che venga ritenuta eretica, perché è difficile sapere quale sia la verità in materia di religione, e anche se si ritiene di essere depositari dell'unica vera fede, è sempre possibile una conversione prima della morte; per Jacopo Aconcio: le differenze dottrinali e le interpretazioni religiose sono lacciuoli di Satana per dividere i cristiani; l'unico modo di evitarli è ridurre le definizioni dogmatiche e teologiche necessarie a potersi dichiarare qui in terra seguaci veri di Cristo e quindi riconoscersi come fratelli, a un minimo tale che possa permettere anche l'unione, eventuale, coi cattolici. E cosí via con accentuazioni in senso giuridico-politico (all'autorità secolare non compete né giudicare di eresia, né punire chi sia condannato da autorità religiose).

Tuttavia, anche questa teorizzazione della tolleranza religiosa, pur tanto esaltata e ammirata dal secolo XVIII in poi, è piú una conseguenza (secondaria, appariva a quegli uomini che la proponevano) della difesa che si doveva fare delle proprie concezioni, della propria ricerca della verità e del proprio modo di vivere secondo la religione cristiana e secondo la ispirazione che li aveva condotti e costretti a tale deliberazione. Hans Denck, in uno scritto del 1526, partiva dalla meditazione sul carattere interiore e disinteressato del vero amore, espressa con una terminologia di misticismo quietistico immediato, con la conseguenza che il vero cristiano è quello che patisce in quiete e amore per Cristo in croce, mentre chi lo perseguita è personificazione di Satana in terra. Anche Castellione partiva dalla *Theologia Deutsch* e dai *Verba idiotae* (un testo mistico medievale che aveva attirato anche l'attenzione di Giovanni Pico della Mirandola); altri parti-

vano dal desiderio di pace fra i cristiani, altri ancora dal diritto del dotto di indagare e confrontare e criticare gli errori degli ignoranti. Presenti in molti, come per esempio in quelli che Calvino chiama libertini, ma piú tardi, anche, per esempio, in Fausto Sozzini, una indifferenza completa verso le forme e i modi di ogni qualsiasi organizzazione ecclesiastica e «cerimonia»; a volte sono presenti idee particolari sull'oltretomba, che riecheggiano motivi di tipo iniziatico-ermetico, cioè motivi che riprendono i vari temi dell'umanesimo rinascimentale piú famoso. Calvino discute coi platonici della tradizione ficiniana, come con i critici del dogma trinitario ancora nella *Institutio* del 1559-60, suggerendo cosí l'esistenza di molti nessi fra i fiorentini e i nuovi eretici, fra quelle posizioni umanistiche antiche e la religione umanistica dei suoi contemporanei: e tale suggerimento, anche se va probabilmente delimitato in maniera piú precisa, non può essere trascurato.

Si può concludere osservando come quello schema del rinnovamento e della rinascita e del successivo affinamento e purificazione della genuina religione o fede cristiana, che abbiamo riassunto poco sopra, aveva implicazioni piú vaste di quanto possa sembrare a prima vista. Come esempio di questa affermazione ricordiamo che Fausto Sozzini, per definire la sostanza della fede cristiana, ricorre nel suo primo scritto, del 1570, ristampato nel 1595 a Raków e piú tardi nella *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, non alle definizioni celeberrime di Lutero, di Melantone, di Calvino, ma a ben note terzine della *Divina Commedia* dantesca. In uno scritto dedicato alla dimostrazione dell'autorità della Sacra Scrittura, *De Sacrae Scripturae autoritate*, questo fatto è importante ed implica la consapevolezza di un rapporto di continuità con la fede religiosa di quel poeta. Del resto, anche vari trattatelli o dialoghi *De viris illustribus* del secolo XV avevano messo all'inizio della rinascita delle arti e delle lettere anche Dante Alighieri – benché non cosí perfetto ed elegante latinista come se ne sarebbero avuti piú tardi – accanto al Boccaccio e al Petrarca. Cosí fa per esempio Paolo Cortesi alla fine del Quattrocento; la stessa persona comporrà nel 1504 una

raccolta di testi in gran parte scritturali e patristici allo scopo di dimostrare l'inutilità della nuova filosofia e della poesia per una semplice e genuina vita cristiana. È un libro curioso, che sarà fatto ripubblicare nel 1542 dall'umanista bavarese Bilibald Pirckheimer, allo scopo dichiarato di ricordare che i promotori della semplicità dottrinale e del rinnovamento religioso non erano solo dalla parte dei riformatori protestanti: tuttavia quest'opera del Cortesi, come quella analoga e contemporanea del piú celebre cardinale Adriano Castellesi, era rimasta senza eco nella sfera religiosa cattolica, italiana e non italiana, fino a quando, e anche allora con scarso effetto, il Pirckheimer non l'ebbe riesumata. A prescindere dalla validità dello schema umanistico italiano, che faceva iniziare la rinascita delle arti e delle lettere con l'Alighieri, rimane pur vero che con quella citazione Fausto Sozzini lo faceva proprio anche per l'aspetto religioso.

A questo modo il nesso fra Rinascimento umanistico e rinnovamento religioso radicale tornava ad essere indirettamente proposto, ed alla tradizione protestante, ormai definita alla fine del Cinquecento, veniva sottratto il primo fondamento (tutto buio prima di Martin Lutero; con Lutero comincia a diffondersi di nuovo la luce della verità religiosa sui cieli d'Europa). Del resto, il modo qui proposto o indicato da Fausto Sozzini di vedere la storia cristiana non era in dissonanza con la dottrina religiosa «spirituale» affermata, per esempio, anche dal ciceroniano Celio Secondo Curione: il regno di Cristo e il regno di Satana non sono distinti da confini geografici (paesi cattolici, paesi protestanti; paesi cristiani, paesi non cristiani), ma sono entro tutti gli uomini; la lotta è tutta interiore e si svolge nell'anima degli uomini; perciò è anche universale, nello spazio e nel tempo. Inutile, anzi satanico che un cristiano combatta con un altro cristiano (cattolico o protestante), inutile lasciare un paese cattolico per uno protestante, perché l'Anticristo, Satana, sotto forma di persecuzione e di spirito di prepotenza, si ritrova in tutti i luoghi. La conseguenza che il Curione trae da quella posizione «spirituale» si ferma qui, con l'occhio alla estensione della società nella quale opera. Altra conse-

guenza trae da una posizione identica e strettamente analoga, non piú in buon latino, ma in volgare tedesco, Sebastian Franck (1499-1542), autore di varie opere e compilazioni di storia universale, fra le quali piú famosa quella intitolata *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel vom Anbeginn bis 1531* (Cronaca, libro dei tempi e bibbia della storia dalla creazione del mondo al 1531), pubblicata nel 1531: l'impostazione mistico-spirituale che s'è accennata conduce questo scrittore e letterato (non piú certo umanista) profondamente religioso, a non vedere tutto negativo, neppure religiosamente, nel passato, a riconoscere il pregio di certi pontificati, a criticare la prepotenza di certi imperatori nemici del clero, ma non amici della vera religione. Certo, quando giudica severamente i papi del Rinascimento, riproducendo i motivi erasmiani del *Julius exclusus* (papa Giulio II, escluso dal cielo per la sua violenza e prepotenza), il Franck si riconnette alle condanne che avevano espresso i primi riformatori: ma non si preoccupa né di polemiche, né di riabilitazioni storiche, perché le sue preoccupazioni stanno al di qua della vita storica, come quelle di Fausto Sozzini. Tuttavia il loro esempio sarà seguito nel secolo seguente, quando si vorrà comporre una storia «imparziale» della vita e delle dottrine religiose. Ma con ciò siamo ormai lontano dall'umanesimo religioso rinascimentale.

Indice dei nomi

Abbott, T. K., 28 n.
Abelardo, Pietro, 51, 89.
Abravanel, Giuda, *vedi* Leone Ebreo.
Accurti, T., 171 n.
Aconcio, Jacopo, 56, 57 e n, 186, 212, 213, 229, 294, 295.
Adriano VI (Adrian Florensz di Utrecht), papa (1522-23), 195, 268.
Adriano da Corneto, *vedi* Castellesi, Adriano.
Agostino, Aurelio, santo, 15, 50, 108 n, 221.
Agostino da Gubbio, 68 n.
Agostino d'Ancona, 108 n.
Agrippa di Nettesheim, Cornelio, 230, 271.
Alamanni, Luigi, 45.
Alberti, Giovan Battista, 157.
Alberti, Leandro, 177.
Alberto Magno, santo, 105, 108 n, 109.
Alciato, Andrea, 272.
Alcibiade, 52 n.
Alcuino, 101.
Aleandro, Girolamo, cardinale, 74, 81, 145, 268.
Alessandro VI (Rodrigo Borgia), papa (1492-1503), 274.
Alessandro d'Alessandria, 108 n.
Alessandro di Hales, 105, 108 n, 109.
Alighieri, Dante, *vedi* Dante Alighieri.
Allen, P. S., 61 n.
Altieri, Baldassarre, 183, 185.
Ambrogio, santo, 15, 221.
Amerbach, Bonifacio, 128.
Andrea da Tamino di Mele, fabbro ferraio, 30.
Andreasi, Marsilio, 55.
Andrelini, Fausto, 61.
Anfossi, M., 4.
Antonio, messere, 34.
Aretino, Pietro, 7, 11, 283.
Argiropulo, Giovanni, 62.
Ario, 211.
Aristofane, 238.
Aristotele, 5, 13 n, 90, 106, 108 n, 109 n, 110, 133, 238.
Armaroli, Fabrizio, pettinaro, 29.
Arquato (Torquato), Antonio, 112-116, 170-73, 181 n, 190 e n.
Asolano, Andrea Torresani d'Asola, *detto*, 81.
Atanasio, santo, 229.
Aubigné, Agrippa d', 270.
Augusto I, elettore di Sassonia (1553-86), 94-96, 100 n.
Ávalos, Alfonso, marchese di Pescara, 215.
Averroè, Abū l-Walīd Muhammad ibn Rushd, *detto*, 229.

Babinger, F., 172 n.
Bacon, Francis, 289.
Bainton, R. H., 55 n, 129 n, 130 e n, 131 e n.
Balzac, Honoré de, 41 n.
Balzani, M., 28 n.
Baratta, Michele, di Castrovilla, 37, 39 n.
Barbaro, Ermolao, 86, 293.
Barbi, Michele, 219.
Baronio, Cesare, cardinale, 163, 221, 272.
Bataillon, M., 183 n, 192 n.
Battista Girolamo, tintore, 30.
Bécan (Becanus), Martin, 191 e n.
Becker, B., 178 n.
Beda, *detto* il Venerabile, 101.

Beleth (Belethus), Jean, 89.
Béliard, Jean, 230.
Bellarmino, Roberto, cardinale, santo, 219, 220, 221, 272, 276.
Bembo, Pietro, cardinale, 67, 68, 76, 82, 145.
Benda, Julien, 142.
Benrath, Karl, 28 n, 32, 33, 35 e n, 135 n, 136 n.
Béranger de Tours, 108 n.
Bernardino da Siena, santo, 109 n, 160.
Bernardo di Compostella, 108 n.
Berni, Francesco, 7-12, 196, 218.
Bérulle, Pierre de, cardinale, 290.
Berzeviczy, A., 171 n.
Besso, M., 41 n.
Betti, Francesco, 215-17, 221, 222, 230.
Bèze, Théodore de, 120 n, 243, 281, 290, 292.
Biandrata, Giorgio, 51, 57, 58, 178, 180 e n, 211, 228-31.
Bibliander, Theodor, 51.
Biel, Gabriel, 109 n.
Biondo, Flavio, 83 e n, 285.
Boccaccio, Giovanni, 198, 296.
Bocchi, Achille, 175-78, 280.
Bodin, Jean, 271.
Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 132 e n.
Boiardo, Matteo Maria, 8, 9.
Bonaventura da Bagnorea, santo, 108 n, 277, 294.
Bonfadío, Jacopo, 198.
Bonincontri, Lorenzo, 165 e n, 166, 172 n.
Bonini, Alessandro, *vedi* Alessandro d'Alessandria.
Borghi, L., 58 n, 86 n.
Borrhaus (Cellarius), Martin, 51, 129, 132-34, 139, 230.
Borromeo, Carlo, cardinale, santo, 276.
Bozza, T., 174 n, 197, 198.
Brenz (Brenzio), Johannes, 17.
Bretschneider, C. G., 94 n.
Brigida di Svezia, santa, 219.
Brown, G. K., 85 n.
Brucioli, Antonio, 119, 121, 122, 125.
Bruno, Giordano, 42 e n, 57, 59, 262.
Buccella, Niccolò, 35, 211.
Bucero, Martino, *vedi* Butzer, Martin.
Buchanan, George, 290.
Bugenhagen, Johannes, *detto* il Pomerano, 17, 47.
Bullinger, Heinrich, 126-28, 162.
Buonamici, Lazzaro, 76.
Buonarroti, Michelangelo, 68, 202.
Burcardo, vescovo di Worms, 108 n.
Burckhardt, Jakob, 259, 261.
Busali, Leonardo, 230.
Buschbell, S., 75 n.
Busnelli, M. D., 25 n.
Butzer, Martin, 17, 47, 51, 185.
Buzzale, Girolamo, 34.
Bzovius, S., 171.

Caetano, cardinale, *vedi* De Vio, Tommaso.
Calasanzio, Giuseppe, santo, 244-246.
Calcagnini, Celio, 49 e n, 71, 76.
Calvino, Giovanni, 15, 51, 55, 127 e n, 143, 156, 160, 161, 178, 182, 185, 191, 197, 200, 203, 204, 207, 230, 236, 237, 239, 243, 268, 271, 273, 275, 279, 284, 292, 293, 296.
Camden, William, 285, 286.
Camerini, E., 9 n, 41 n.
Campanella, Tommaso, 214.
Canisio, Pietro, santo, 150.
Caracciolo, Galeazzo, marchese di Vico, 200, 209, 278.
Carion, Johannes, 97 e n, 286.
Carlo V d'Asburgo, imperatore (1519-58), 97, 151, 159, 164, 167, 171-73, 182 n, 183-92, 202, 246, 260, 273, 281, 282.
Carnesecchi, Pietro, 186, 189, 199-202, 279.
Carteromaco, Scipione Forteguerri, *detto* il, 81.
Castellesi, Adriano, cardinale, 132, 149, 151, 153, 297.
Castellione, Sebastiano, 50, 51 e n, 55-57, 129-32, 155, 212, 213, 236, 237, 290-95.
Castelvetro, Ludovico, 55 n, 278.
Catarino, Ambrogio (Lancellotto Politi), 120 n, 205.
Catinari, Battista, di Forlì, merciaio, 30.
Cellarius, *vedi* Borrhaus, Martin.
Cells, H., 127 n.
Celsi, Mino, 120 n, 191 e n, 212, 213, 222.
Cerretani, Bartolomeo, 117 e n, 118.

Chabod, F., 119 n, 121 n, 124 n, 125 n, 190 n, 206.
Chiminelli, Piero, 218.
Church, F. C., 12 n, 27 n, 183 n, 209.
Cicerone, Marco Tullio, 45, 86, 233-35, 245.
Ciconia, Nicolaus, 129.
Cipriano, santo, 221.
Cirillo Carmelita, 108 n, 109 n, 111.
Clemente VII (Giulio de' Medici), papa (1523-34), 20, 45, 66, 67, 72, 73, 76, 166, 183, 186, 187, 195, 232, 234, 252, 274, 279, 281.
Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini), papa (1592-1605), 214.
Cles (Clesius) *o* Glöss, Bernardo, vescovo-principe di Trento (1514-1539), 20.
Cochleus, Johannes, 128.
Cola di Rienzo, 142.
Colet, Henry, 64, 85.
Colonna, Vittoria, marchesa di Pescara, 19, 186, 202, 203, 277.
Contarini, Gasparo, cardinale, 8, 10, 16, 17, 27, 46, 49, 58, 66, 70, 71, 72, 79, 119, 123, 194, 195, 201, 203, 205, 232, 247, 249, 250, 252-56, 258, 268, 275, 277, 291.
Conti, Primo de', 73 e n.
Cordié, C., 251 n.
Cordier, Mathurin, 242.
Corsano, A., 132 n.
Corsi (Cursius), Pietro, 77, 79, 80 e n, 84 e n.
Cortese, Gregorio, cardinale, 275.
Cortesi, Paolo, 86, 296, 297.
Cosimo I de' Medici, duca di Firenze (1537), *poi* granduca di Toscana (1569-74), 21.
Costantino I, Flavio Valerio, *detto* il Grande, imperatore (306-37), 6, 218, 229.
Costil, P., 120 n, 121 n, 187 n.
Cousin, Gilbert, 265.
Crato von Crafftheim, Johannes, 106 n.
Crautwald, Valentin, 140 n.
Cremona, Scipione, 36.
Crisostomo, *vedi* Giovanni Crisostomo, santo.
Croce, Benedetto, 41 e n, 42 e n, 44 n, 46 e n, 50 n, 62 n, 64 n.
Cuoli, Camillo, di Bozzolo, 36, 38 n.
Curione, Celio Secondo, 22, 32, 33, 37 n, 50, 51 n, 52-56, 57, 58, 126-134, 139, 146, 155, 198, 200, 209, 223, 278, 288, 292, 297.

Damiano, Annibale, tessitore, 30.
Damiano, Colella, da Malluni, tessitore, 30.
Daneau, Lambert, 107-11.
Dante Alighieri, 12, 84, 142, 147, 197, 217-19, 280, 281, 296, 297.
Dávid, Ferenc, 178, 180 e n.
Davide, re degli ebrei, 131.
De Belli, Ottonello, 43.
De Branchis, Battista, di Veza di Valcamonica, vasaio, 30, 36.
Decio, Filippo, 257, 258.
De Dominis, Marcantonio, 183, 187-89, 222.
De Jongh (Junius), François, 219.
De Leva, G., 8 n.
Della Sega, Francesco, 34, 35.
Della Torre, Marcantonio, 256.
Denck, Hans, 295.
Denis, M., 170 n.
De Nolhac, Pierre, 40, 41 e n, 61 e n, 62 e n, 67, 68 n.
De Sanctis, Francesco, 50 n, 125 n.
Dettwyler, W., 126 n.
De Vio, Tommaso, *detto* il cardinale Caetano, 77 e n, 268.
Dittrich, F., 66 n.
Dohna, Christoph von, 24.
Dolfin, Pietro, 255.
Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von, 169 e n.
Domingo de Santa Teresa, 189 e n.
Draudius, G., 171, 172 n, 222.
Drusiano dal Leone, 171 n.
Dudith-Sbardellati, Andrea, 106 n, 108 n, 120 e n, 121 n, 187.
Dunin-Borkowski, St., 133 e n.
Durand de Saint-Pourçain, Guillaume, 108 n, 109 e n, 110.
Dürer, Albrecht, 260, 268, 287.

Eck (Eccius), Joannes, 109 n, 110.
Ecolampadio, Johann Hausschein, *detto*, 17, 23, 26, 47, 51.
Egidio da Viterbo, cardinale, 150, 153.
Egidio Romano, 108 n.
Egnazio, Giovan Battista, 62, 258.
Eisler, Sibilla, 136 n.
Elia, 131.
Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra (1558-1603), 264, 282.
Ellsworth, E., 135 n.

Enrico II di Valois, re di Francia (1547-59), 281.
Enrico IV di Borbone, re di Francia (1589-1610), 219, 220.
Enrico VI Lancaster, re d'Inghilterra (1422-61), 234.
Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra (1509-47), 67, 260.
Erasmo da Rotterdam, Desiderio, 40-87, 88, 89, 117, 128, 130 n, 143, 145, 147, 148, 150-53, 155, 156, 160, 162, 192 e n, 195, 230, 234-37, 239, 246, 250, 259, 262, 264, 265, 267, 268, 273, 276, 279, 285, 288, 289, 291, 293, 298.
Ermete Trismegisto, 263, 270.
Erodoto, 238.
Eugenio IV (Gabriele Condulmer), papa (1431-47), 267.
Euripide, 238.
Eusebio di Cesarea, 221.

Falco, G., 97 n, 98 n.
Falcucci, L., 41 n.
Fantinelli, Giovanni Battista, fornaio, 29.
Febvre, Lucien, 183 n, 261, 265.
Federico I di Svevia, *detto* il Barbarossa, imperatore (1152-90), 101, 103.
Federico III, *detto* il Saggio, elettore di Sassonia (1486-1525), 125.
Ferdinando I d'Asburgo, imperatore (1558-64), 185, 282.
Ferdinando II, *detto* il Cattolico, re d'Aragona (1479-1516), 257.
Ficino, Marsilio, 4, 64, 85, 144, 145, 147, 149, 151, 152, 159, 263.
Filelfo, Francesco, 86.
Filippo II d'Asburgo, re di Spagna (1556-98), 282.
Firpo, L., 219, 220.
Flacio Illirico, Mattia Vlacich, *detto*, 92, 106, 163, 215, 271, 272, 287, 288.
Flaminio, Marcantonio, 83, 175, 278.
Flora, F., 251 n.
Foix, Gaston de, 257.
Fontana, Baldassarre, 18, 23.
Forcellini, E., 181 n.
Forteguerri, Scipione, *vedi* Carteromaco.
Fox, John, 271.
Fraknoy, G., 171 n.
Francesco I di Valois, re di Francia (1515-47), 187, 281.
Francesco Calabrese, 32.
Francesco da Lugo, 32.
Francesco di Luca, di Firenze, tessitore, 30.
Francesco di Paola, santo, 194.
Francesco di Sales, santo, 290.
Franck, Sebastian, 220, 221, 298.
Franco, Niccolò, 44, 45, 46.
Freher, J., 172 n, 173.
Friederich, J., 219.
Friedrich, Johannes, 169 e n, 170.
Fueter, E., 97 e n.

Galateo, Girolamo, 20.
Gallo, Durando, frate, 36, 39 n.
Garin, E., 234, 235 n, 239.
Gasser, A. P., 170 n.
Gattinara, Mercurino Arborio, marchese di, cardinale, 84, 173, 281.
Gebhardt, B., 132 n.
Genebrardo di Parigi, 109 n, 110.
Gentile, G., 42 n.
Gentile, Valentino, 230.
Gerlo, Giovanni, da Campo Gaiano, colono, 28.
Gerolamo, santo, 15, 64, 221, 253.
Gerson, Jean, 107, 109 n, 110.
Gherlandi, Francesco, 34, 35.
Ghissi, Marco, 36, 39 n.
Giacomini, Antonio, 153, 154.
Giansenio, Cornelis Janssen, *detto*, 222.
Giberti, Gian Matteo, 8, 22, 46, 182, 202, 204, 275.
Gillet, H., 120 n.
Gioacchino da Fiore, 14, 51, 110, 130, 194, 219, 230.
Giorgio Siculo, 130, 134, 139, 186.
Giovanna da Piacenza, 270, 271.
Giovanni, di Giovanni Battista, di Modena, 28.
Giovanni I Zápolya (Szápolyai), re di Ungheria, voivoda di Transilvania (1526-40), 172 n.
Giovanni Battista, di Modena, «calceorum resarcinator», 28.
Giovanni Capreolo, 109 n.
Giovanni Crisostomo, santo, 15, 221.
Giovanni di Napoli (Joannes de Regno), 109 n.
Giovanni di Stefano, 263.
Giovio, Paolo, 280, 281, 284, 286.
Giraldi Cinzio, Giovan Battista, 240, 241 n.
Girolamo da Praga, 216.
Girolamo Milanese, 32.

Giulio II (Giuliano della Rovere), papa (1503-13), 149, 257, 258, 273, 274, 298.
Giunti, editori, 47, 48 e n.
Giustiniani, Paolo (Tommaso), 249, 251, 252, 254-56, 258.
Giustiniano I, imperatore (527-65), 244.
Gliczner, E., 179 n, 180.
Gnoli, D., 82 n, 83 n.
Goetz, W., 14 n.
Goldast, Melchior, 172 n, 173, 183 n.
Gonzaga, Giulia, contessa di Fondi, 19, 124, 186, 198-201, 277, 278.
Gottfried (Gottifredi), Francesco di Giovanni, copista, 29, 30 n.
Gravier, M., 167 n.
Graziano, 90, 91 n, 102, 108 n.
Gregorio I, *detto* Magno, papa (590-604), santo, 109 n.
Gregorio VII (Ildebrando di Soana), papa (1073-85), santo, 226.
Gregorio XIII (Ugo Boncompagni), papa (1572-85), 48.
Gregorio di Tours, 221.
Gribaldi Mofa, Matteo, 34, 55 n, 278.
Grimaldi, Perinetta, 43 n.
Grimani, Domenico, cardinale, 64, 65, 67, 68.
Grundman, H., 14 n.
Guicciardini, Francesco, 3, 12, 146, 257, 281, 284.
Guicciardini, Lodovico, 171.
Guillaume d'Auvergne (Wilhelmus Episcopus Parisiensis), 108 n.
Guitmondo d'Aversa (Guithundus), 108 n.

Hartranft, Ch. D., 135 n.
Hassinger, E., 56, 57 n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 143.
Herenus de Boio, 109 n.
Hermelink, H., 96 n.
Herzog, W., 124 n, 129 n.
Holbein, Hans, *detto* il Giovane, 268.
Hooker, Thomas, 222.
Hottinger, J. H., 18 n, 23 n.
Huizinga, Johan, 62 n.
Hus, Jan, 121 n, 216, 274.
Hutten, Ulrich von, 3, 18, 58, 80, 84, 143, 145, 155, 157, 158, 269.
Hyma, A., 64 n, 85 e n.

Ickelsamer, Valentin, 136.
Imbart de la Tour, Pierre Gilbert, 182.
Ireneo, santo, 139.
Isabella Jagellona, regina d'Ungheria (1526-58), 172 n.
Isidoro di Siviglia, santo, 221.

Jedin, H., 249.
Johnson, S., 135 n.
Jones, R. M., 139 n.
Jonson, Ben, 81.
Joris, David, 129-32.
Jourdan, J., 85 n.
Jud, Leo, 18.
Junius, Franciscus, *vedi* De Jongh, François.

Keller, Ludwig, 231.
Kepler, Johannes, 222.
Kluckhohn, A., 95 n.
Kot, St., 178 e n, 183 e n, 226.
Kurze, D., 170 n.

Lacize, Paolo, 21, 22.
Lambert (Lambertus), François, 17.
Lanfranco di Pavia, 108 n, 109 e n.
Langer, W., 170 n.
Languet, Hubert, 106 n, 108 n.
Lascaris, Costantino, 62.
Lasso, Pietro, 188.
Lasswell, H. D., 168 n, 177.
Latimer, William, 63.
Latomus, Bartolomaeus, 76 n.
Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano, 5 n, 221.
Lauro, Pietro, 43, 97 n.
Lazius, Simon, 170 n.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 104 n.
Leonardo da Vinci, 287.
Leone, *vedi* Jud, Leo.
Leone, Ambrogio, 62.
Leone X (Giovanni de' Medici), papa (1513-21), 67, 73, 76, 149, 183, 193-95, 234, 257, 273, 274, 281.
Leone di Tuscia, 108 n.
Leone Ebreo, Giuda Abravanel, *detto*, 277.
Leto, Pomponio, 151.
Levi, David, 231.
Lewenklaw, J., 172 n.
Lichtenberger, Johannes, 170 e n.
Locatelli, Eustachio, 48 n.
Locatelli, Giacomo, 29.
Lombardo, Pietro, *vedi* Pietro Lombardo.

Longueil (Longolius), Christophe de, 77, 82, 83, 148.
Lorenzo da Venezia, frate, 37, 39 n.
Luca Gaurico, 167 n.
Luchino, Giulio Cesare, maestro di scuola, 37, 39 n.
Luciano, 238.
Lucrezio Caro, Tito, 134, 154, 279.
Luigi XII, re di Francia (1498-1515), 257.
Lutero, Martino, 3, 10, 14, 15, 17, 18, 22, 23, 26, 27, 41 n, 47, 50, 51 e n, 58, 61, 70, 74, 75 n, 77, 87, 88, 91-93, 95, 107, 109 n, 110, 113, 115-19, 121, 122, 125, 126-129, 138, 139, 143, 153, 155-57, 159, 160, 166, 170, 178, 182, 185, 195, 197, 205, 215, 216, 218, 223, 230, 236, 240, 242, 249, 260, 262-264, 267-69, 272, 274, 276, 279, 281, 282, 284, 285, 287, 291, 293, 296, 297.

Macaulay, Thomas Babington, 260.
Maccrie, T., 18 n, 27 n.
Machiavelli, Niccolò, 125, 153, 158, 251 e n, 257, 258 e n.
Maczinski, Joannes, 12 e n, 13 e n.
Maestro delle Sentenze, *vedi* Pietro Lombardo.
Maggi, Roberto, 176.
Major, Georg, 92, 180 n.
Manelfi, Pietro, 31, 33, 34.
Manriquez, T., 48 n.
Manuzio, Aldo, 40, 61-63, 65, 81, 234, 238, 289.
Manuzio, Paolo, 47, 48 e n, 289.
Maometto, 36, 165 n.
Marco Bergamasco «de Santo Germano», «mastro di agucchie», 28 e n.
Margherita di Valois-Angoulême, regina di Navarra (1527-49), 268, 279.
Marini, Nicolò, di Verona, barbiere, 31.
Marino, Giovan Battista, 42 e n.
Marot, Clément, 279.
Martinenghi, Celso, 21, 22, 209.
Marullo, Michele, 64.
Masi, E., 9 n.
Massimiliano I d'Asburgo, imperatore (1493-1519), 257.
Maurer, W., 96 n.
Mazzoni, G., 8 e n.
Medici, famiglia, 119.
Medici, Alessandro de', duca di Firenze (1532-37), 185.
Medici, Margherita de', 151, 152.
Melantone, Philipp Schwarzerd, *detto*, 17, 18, 31 e n, 47, 51 e n, 91-94, 97 e n, 98, 100, 106, 108 n, 110 n, 111, 123, 129, 143, 155, 156, 162, 170, 185, 217, 230, 237, 240, 242, 262-68, 271-73, 276, 282, 283, 286, 287, 293, 296.
Mesnard, P., 187 n.
Meylan, M., 192 n.
Miani, Gerolamo, 73.
Modrzewski, Andrzej Frycz (Andrea Fricius Modrevius), 187 n.
Mola, Pietro Martire, di Cremona, 37, 39 n.
Morato, Fulvio Pellegrino, 49.
Morato, Olimpia, 49.
More, Thomas, 46, 150, 160, 234, 236-39, 267, 268.
Morone, Giovanni, cardinale, 27, 202, 275.
Morpurgo, G., 186 n.
Mosè, 83, 131, 263.
Münzer, Thomas, 268.
Muret (Mureto), Marc-Antoine, 48 e n, 49 n.
Musculus, Volfgangus, 51.
Musitano, Ascanio, 29.
Musuro, Marco, 62.
Muzio, Girolamo, 221, 237.

Nardi, Jacopo, 153, 154.
Negri, Francesco, 33.
Neri, Filippo, santo, 162, 233, 272.
Neri, Tomaso, 120 n.
Niccolò di Lira (Nicolaus de Lyra), 108 n.
Nifo, Agostino, 164-66, 171.
Nizolio, Mario, 175.

Occam, Guglielmo di, 107, 108 n, 110.
Ochino, Bernardino, 12 n, 20, 24, 27, 47, 50, 51, 56, 122, 134-41, 162, 198, 200, 202, 209, 221, 230, 277, 278.
Olchot, Robert, 230.
Omero, 49 n, 238.
Origene, 15, 108 n, 111.
Osiander, Lucas, 92.
Ottone di Frisinga, 99.

Paladino, G., 20 n, 123 n, 184 n.
Paleario, Aonio, Antonio della Pa-

glia, *detto*, 19, 20, 47 e n, 122, 123, 183-86, 189, 236, 279.
Paleotti, Gabriele, cardinale, 276.
Pallavicino, Giovanni Battista, 20.
Panizzi, A., 9 n.
Panzer, G., 170 n.
Paolo, molinaro di Calvere, 30.
Paolo, santo, 15, 16, 57 n, 103, 226, 277.
Paolo III (Alessandro Farnese), papa (1534-49), 16, 20, 72, 73, 76, 97 n, 161, 195, 274-76.
Paolo IV (Gian Pietro Carafa), papa (1555-59), 46, 49 n, 268, 275.
Paolo da Campogalliano, 28.
Paracelso, Philipp Theophrast von Hohenheim, *detto*, 144, 181, 268.
Paravicino, Martino, 134.
Paschini, P., 73.
Pastor, L. von, 17 n, 261.
Paweł, Grzegorz, 230.
Pelagio, 16.
Pellicano, Corrado (Konrad Pellikan), 12 e n, 13 n.
Penello, S., 43 n.
Percopo, E., 167 n.
Pergola, Felice, di Montalto, sarto, 28, 29.
Petrarca, Francesco, 12, 142, 144, 145, 197, 218, 219, 234, 235, 278, 296.
Peucer, Caspar, 91, 93-111.
Pezelius, C., 94 n, 96 n.
Pico della Mirandola, Giovanni, conte di Concordia, 80, 85, 86, 143-45, 147-52, 156, 217, 287, 293, 295.
Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, 114, 132 e n, 145, 149, 150, 153.
Pierre d'Ailly (Petrus de Aliaco), cardinale, 109 n.
Pierre de Tarentaise, 108 n.
Pietro, santo, 19, 70.
Pietro Comestore, 108 n.
Pietro della Porretta, frate, 36.
Pietro Lombardo (Petrus Longobardus), *detto* il Maestro delle Sentenze, 89, 90, 103-5, 107, 108 n, 111, 229.
Pietrobono, L., 41 n.
Pighino, Sebastiano, cardinale, 176.
Pignolo, Giacomo, sarto, 30.
Pio, Alberto, principe di Carpi, 46, 49 n, 75 n, 77-82.
Pio II (Enea Silvio Piccolomini), papa (1458-64), 267.
Pirckheimer, Bilibald, 297.
Piva, Cassandra, di Modena, 28.
Piva, Iacobus, «sellarius», di Modena, 28.
Platone, 49 n, 169, 238, 240, 244, 254.
Plutarco, 238.
Pole, Reginald, cardinale, 22, 46, 65, 71, 72, 79, 82, 124, 155, 176, 186, 187 e n, 202, 205, 275, 280.
Poliziano, Angiolo Ambrosini, *detto* il, 65, 86, 143.
Polman, P., 88 n, 163, 216, 221.
Pomerano, *vedi* Bugenhagen, Johannes.
Pommier, E., 225.
Pomponazzi, Pietro, 4, 124, 207, 275.
Pontano, Giovanni, 63.
Possevino, Antonio, 178, 179 n, 180, 243, 244 n.
Postel, Guillaume, 129.
Priuli, Alvise, 8, 46, 71, 72, 124.
Pucci, Francesco, 214, 219, 220, 222, 223.

Querini, Pietro (Vincenzo), 252-58.

Räber, H., 221.
Radetti, G., 219, 220.
Raffaello Sanzio, 176, 260, 280, 287.
Ramo, Pietro (Pierre de la Ramée), 271.
Ranke, Leopold von, 260, 261.
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn, *detto*, 260.
Renano, Beato, Bild de Rhynow, *detto*, 89 e n, 90, 100, 102, 104, 111, 143, 229.
Renata di Francia, duchessa di Ferrara, 44, 175, 185, 202, 279, 280.
Renato, Camillo, 32, 130, 132, 134, 139, 140, 168 n, 292.
Renaudet, Augustin, 261.
Reuchlin, Johannes, 88, 117, 155, 263, 264, 266, 267.
Reusch, F. H., 48 n, 169 n.
Riario, Raffaello, cardinale, 68.
Richard de Middleton (Mediavilla), 108 n.
Rindfleisch Buyetius, Daniel, 108 n.
Ritschl, O., 96 n.
Ritter, Gerhard, 261.
Ritter, S., 15 n.
Rizzetto, Antonio, 35.

Robortello, Francesco, 22.
Rocchetta, Clemente, cantore, 29 e n.
Rohr, J., 112 n, 170 e n.
Roth, F., 135 n.
Ruffini, F., 212.
Rufo, Muziano, 64.
Ruperto, 108 n.

Sabbadini, R., 46 n.
Sadoleto, Iacopo, cardinale, 14, 15, 46, 49, 58, 65 e n, 66 e n, 69, 79, 89 e n, 123, 175, 232-34, 268, 275, 276.
Salutati, Coluccio, 144-46, 151, 235, 237.
Sandonnini, L., 55 n.
Sarpi, Paolo, 24, 25 n.
Savonarola, Girolamo, 14, 85 e n, 117-20, 121 n, 148, 149, 153, 160, 162, 193, 219, 220, 232, 255.
Scalichius, Paulus, 171.
Scaligero, Giulio Cesare, 81.
Schlosser, F. C., 124 n.
Schmidt, C., 124 n.
Schnitzer, J., 117 n, 118 e n, 119 e n, 121 n.
Schultness-Rechberg, G. von, 127 n.
Schwenckfeld, Caspar, 129, 135-141.
Schwicker, J. H., 180 n.
Schydlovietz, Chrystoph von, 71 n.
Scoto, Giovanni Duns, 105-7, 108 n, 230.
Seripando, Gerolamo, cardinale, 198, 202, 205, 206.
Serveto, Michele, 31, 34, 52, 139, 140, 178, 220, 230, 269, 284, 292, 293.
Siculo, *vedi* Giorgio Siculo.
Simone «barbitonsore», di Modena, 28.
Simonio, Simone, 94 n, 278.
Sleidano, Johannes Philippson, *detto*, 98, 282-88.
Smith, Pr., 80 n, 81 n.
Socrate, 43, 254.
Socrate lo Scolastico, 221.
Sofocle, 238.
Soranzo, Vittore, 124.
Sozomeno, 221.
Sozzini, Fausto, 24, 35, 50, 51 n, 52, 57, 58, 125 n, 138, 144, 182, 183, 187, 211-14, 217, 220, 223-231, 239, 279, 293, 294, 296-98.
Sozzini, Lelio, 12 n, 13, 32, 50, 51 n, 58, 125 n, 130, 132, 223, 230, 239, 292.
Spagnoli, Giovanni Battista, *detto* Battista Mantovano, 272.
Spampanato, V., 42 n.
Spiera, Francesco, 206, 207.
Squarcialupi, Marcello, 211.
Stancaro, Francesco, 134, 136, 140 n.
Stella, A., 206.
Stoeffler, J., 170.
Storch, Nikolaus, *vedi*, Ciconia, Nicolaus.
Struik, D. J., 167 n.
Struve, B. G., 172 n.
Stúnica, Iacopo, *vedi* Zúñiga, Diego Lopez de.
Stupperich, R., 66 n.
Sturm, Jacob, 242, 275.

Tacchi-Venturi, P., 18 n, 20 n, 28 n, 73 n, 75 n, 78 n.
Tasso, Torquato, 42 e n.
Tavani, Giovanfranco, di Modena, tessitore, 30.
Teodoreto di Ciro, 221.
Teofrasto, 238.
Tertulliano, Quinto Settimio Florenzio, 89 e n, 90 n.
Thorndike, L., 165 n, 167 n, 170 n, 173.
Thuanus, Jacques-Auguste de Thou, *detto*, 286.
Thyraeus, Petrus, 179 n, 180, 181.
Tillemann, Friedrich, 171.
Tiraboschi, Girolamo, 49 n, 59 n.
Tizzano *o* Tiziano veneto, 32.
Tocco, Felice, 231.
Toffanin, G., 46 e n.
Tolomeo, Claudio, 166.
Tommaso d'Aquino, santo, 6, 15, 89, 105-7, 108 n.
Torquato, *vedi* Arquato, Antonio.
Torresani, *vedi* Asolano, Andrea.
Toxites, Michael, *detto* Velenus, 17.
Traiano, Marco Ulpio, imperatore (98-117), 147.
Traversari, Ambrogio, 158.
Tremellio, Emanuele, 21, 22.
Trionfo, Agostino, *vedi* Agostino d'Ancona.
Trivulzio, Giangiacomo, 257.
Troeltsch, Ernst, 58 n, 143.
Truchsess, Otto von, vescovo di Augusta, 188.
Tucidide, 238.

Ugo Barcinonense, 108 n.
Ugo di San Vittore, 108 n.
Ugonio Costantinopolitano, 108 n.
Urbano Regio, 170 n.
Ursino, 108 n.

Valdés, Alfonso de, 47, 72, 187, 281.
Valdés, Juan de, 19, 21, 47, 57, 72, 119, 122, 123, 140, 189, 197-200, 203, 204, 206, 230, 278, 281.
Valdo, Pietro, 278.
Valentini, R., 78 n, 80 n.
Valeriano, Pietro, 5 n.
Valla, Lorenzo, 4-7, 10, 65, 84, 86, 90 e n, 130-33, 143-47, 150, 151, 264, 285, 291.
Vannozzi, Bonifazio, 174 e n.
Velenus, *vedi* Toxites, Michael.
Vergerio, Pietro Paolo, 8, 9 e n, 11, 71, 134 n, 188 e n, 196, 197, 200, 206, 207, 209, 218.
Vermigli, Pietro Martire, 21, 22, 26, 47, 51, 124, 200, 209, 271, 278.
Vida, Girolamo, 43.
Viret, Pierre, 51, 127 n.
Virgili, A., 7 n, 8 n, 11 n.
Virgilio, Polidoro, 156, 285.
Virgilio Marone, Publio, 134, 154, 245.
Vives, Ludovico, 171, 245, 246.
Volpicelli, L., 241 n.

Walther, Philip, 140 n.
Wegele, W. von, 98 n.
Wehner, M., 171.
Weinstein, D., 219.
Wernle, P., 86 e n.
Wessel, Johannes, 74, 148.
Wildschut, J., 5 n.
Wiszowaty, Andrzej, 294.
Wolf, J., 181 n.
Wolff, M. W., 7 e n.
Wotschke, T., 13 n.
Wycliffe, John, 216.

Ximénez de Cisneros, Francisco de, cardinale, 160.

Yves de Chartres (Ivo Carnutensis), 108 n.

Zanchi, Girolamo, 124.
Zieritz, B., 171.
Zonarini, Giuliano, 146.
Zúñiga, Diego Lopez de, detto Jacopo Stúnica, 74.
Zwinger, Theodor, 184 n.
Zwingli, Huldreich, 17, 18, 23, 26, 27, 51, 125, 127 e n, 143, 147, 155, 159-61, 182, 195, 197, 230, 236, 268, 269, 271, 274, 293, 294.

Finito di stampare in Torino il 12 luglio 1975
per i tipi della Casa editrice Einaudi

C. L. 4298-6

C. L. 4298

Negli ultimi anni della sua attività Delio Cantimori fu assorbito dallo studio dei rapporti fra Umanesimo e vita religiosa, sino a progettare una vasta opera in cui la storia religiosa, intesa come storia della cultura, sarebbe stata indagata come momento essenziale della vita italiana fra Quattro e Cinquecento, dagli anni di Savonarola a quelli di Sarpi.
Di quella impresa incompiuta ci restano saggi e studi sparsi, fra cui si è operata una scelta, in particolare di quelli inediti o meno noti, per questo volume. Di là dall'apparente frammentazione tematica essi attestano come Cantimori maturasse un vasto ripensamento originale dei problemi da tempo al centro delle sue ricerche, convergenti sul gran nodo che ci appare come uno degli elementi di fondo della crisi della società italiana alle soglie dell'età moderna.

Delio Cantimori, nato a Russi (Ravenna) nel 1904, studiò presso l'Università e la Scuola Normale Superiore di Pisa, e cominciò nel 1929 una vasta ricerca sugli eretici italiani del Cinquecento. Insegnò nell'Università di Pisa e poi in quella di Firenze, rimanendo sempre legato, tuttavia, alla Scuola Normale, presso la quale è oggi conservata la sua vasta biblioteca. Morí nel 1966. Di lui ricordiamo: *Eretici italiani del Cinquecento* (1939, traduzione tedesca, Basel 1950), *Riformatori e utopisti 1750-1850* (Firenze 1943), *Studi di storia* (Torino 1959), *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico* (Torino 1971), e la traduzione del primo libro del *Capitale* di Marx (Roma 1948-52). Sulla personalità e sui metodi dello studioso, si veda *Delio Cantimori* di Giovanni Miccoli («Piccola Biblioteca Einaudi», 1970).

Piccola Biblioteca Einaudi

Ultimi volumi pubblicati

238. GIAN CARLO ROSCIONI, *La disarmonia prestabilita. Studio su Gadda*
239. DARCY RIBEIRO, *Le Americhe e la civiltà* (tre volumi)
240. H. H. STUCKENSCHMIDT, *La musica moderna. Da Debussy agli anni Cinquanta*
241. GYÖRGY LUKÁCS, *Estetica* (due volumi)
242. ROBERTO S. LOPEZ, *La rivoluzione commerciale del Medioevo*
243. ANTONIO CEDERNA, *La distruzione della natura in Italia*
244. GEORGES LEFEBVRE, *L'Ottantanove*
245. EMILIO SERENI, *La questione agraria nella rinascita nazionale italiana*
246. ADA FONZI e ELENA NEGRO SANCIPRIANO, *La magia delle parole: alla riscoperta della metafora*
247. DELIO CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*

Volumi di prossima pubblicazione

E. J. HOBSBAWM, *I rivoluzionari*
DAVID MCLELLAN, *Il pensiero di Karl Marx*

Lire 2800
(2641)